

ISSN 2358-3320

Olórun

**A DESCENDÊNCIA DO ÒRISÀ
E SUA SOBREVIVÊNCIA NA INICIAÇÃO NO BATUQUE**

Por
Rudinei Borba
Erick Wolff

**A EDUCAÇÃO E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA:
MOTIVOS DA INTOLERÂNCIA**

Por
Erisvaldo P. dos Santos
UNILESTE-MG

OS VODUNS DE de JEJEMAHÍ

Por
Hùngbônò Charles (Ágbájì Dofàmi)

Edit 11

Redação



Erick Wolff

Editor - Diretor

Diretor Espiritual do Ilê Axé Nàgô'Kôbi



Dr. Roberto Tamelini Jr.

Juridico

Iniciado no *Orisáismo* Afro-sul

Conselho Editorial

Yasmin Pastore Abdalla

Isabella Annicchino

Roberto Tamelini Junior

Rodolfo Presti

Carta do editor

Dedicamos o artigo A DESCENDÊNCIA DO ÒRÌSÀ E SUA SOBREVIVÊNCIA NA INICIAÇÃO NO BATUQUE, para todos os descendentes da nação Afrosul e seus descendentes, para iluminar a busca pela sua raiz e fé.



Capa fotografada por Erick Wolff8

Nota

O instrumentos e materias fotografados para a capa, não passaram por rituais de sacralização.

A DESCENDÊNCIA DO ÒRISÁ E SUA SOBREVIVÊNCIA NA INICIAÇÃO NO BATUQUE

Rudinei Borba
Erick Wolff

Pesquisadores Independentes
e Autodidatas.

Novembro / 2012

RESUMO

O propósito deste texto é analisarmos a descendência do *Òrìṣà*, e sua sobrevivência no rito de iniciação do Batuque do R.S., mostrando a possibilidade de tais ritos terem sido fundados por descendentes reais da linhagem dos *Òrìṣà*, utilizando como base para o estudo as informações fornecidas pelo *bàbáláwo* Chief Aikulola Fawehinmi, sacerdote reconhecido no culto tradicional *yorùbá*, tanto em *Oṣogbo* quanto em *Ọ̀yó*.

PALAVRAS CHAVES: *òrìṣà*, ancestralidade africana, religiões africanas, religiões afro-brasileiras, batuque.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the progeny of Orisha, and their survival in the initiation rite of Batuque R.S., showing the possibility of such rites have been founded for descendants of royal lineage of Orisha, using as a basis for studying the information provided by Babalawó Aikulola Chief Fawehinmi, priest recognized in traditional Yoruba worship, both in Osogbo as in Oyo.

KEYWORDS: orisha, african ancestry, african religions, african-brazilian religions, batuque.

INTRODUÇÃO:

Dentro da cultura tradicional *yorùbá* não aculturada existe a crença onde a reencarnação está presente dentro do mesmo âmbito familiar e que a forma que diferencia uma reencarnação de um personagem importante no culto e descendência do *Òrìṣà* (*iran-òrìṣà*, *iran-òòṣà*) se dá apenas pelo fato do mesmo ter ou não sangue real, ou seja, descender de uma linhagem nobre da família real de um rei *yorùbá*. Este fato não é muito difícil de compreendermos, partindo do entendimento de um sistema monárquico onde impera o rei e ou a rainha e que vem sido cultuado pelos povos *yorùbá* através dos séculos, tendo sua origem através de *Odùduwà*, o progenitor da nação *yorùbá*.

Segundo Abimbólá (1997, pg. 69) “para um *Òrìṣà* receber seu status como “divindade”, eles tiveram que vir ao mundo em forma humana para após completar sua etapa terrestre, ser lembrado como personagens importantes dentro da cultura religiosa *yorùbá*” (a tradução é nossa).

Através da fala de Abimbólá, pensamos que, após a morte de um personagem importante *yorùbá*, que não tem sangue real, ele passa integrar o culto *Egúngún*, culto aos ancestrais, e poderá através dos séculos se tornar um “caminho de *Òrìṣà*”, pois tem sangue real e descendem diretamente de uma linhagem que liga um ancestral Real direto, como nos casos de *Sàngó* em *Ọ̀yọ́*, *Obatalá* em *Ifè*, *Ọ̀sòṣì* em *Kétu*, etc.

Podemos citar outro exemplo: no culto de *Ọsun*, não se rende homenagem apenas ao rio que leva seu nome, em *Osogbo*, mas a mulher que um dia, transformou-se em *Ọrìṣà* devido a sua importância na sociedade da qual vivia. Cultuar *Ẹ̀ṣàngó* não se resume apenas em invocar e venerar o raio ou o trovão, e sim em honrá-lo pelo homem que fora, capaz de empregar esses recursos naturais, por ter sido o grande *àláfín* de *Ọ̀yó* e um grande monarca que é lembrado até os dias de hoje.

A associação de alguns *Ọrìṣà* com elementos da natureza, não é porque o crente venera essa energia, mas antes, a memória deles enquanto homens que viveram no *ayé* (terra) em tempos remotos. O fato de um *yorùbá* olhar um raio e saudar o imortal rei *Ẹ̀ṣàngó*, faz apenas com que nunca se esqueça do mesmo.

Abimbólá (1997, pg. 69) também relata que “após a morte dos Oba (reis) *yorùbá*, eles passam da etapa de *Éégún* para *Orìṣà*, [...] nem todos os reis são recordados, mas teoricamente tiveram oportunidade de transformar-se em um *Ọrìṣà* e de serem lembrados pelos seus atos [...] nos dias atuais existem pessoas canonizadas que se converteram em *Orìṣà* em *Ilé-Iṣẹ̀*”. Assim ocorreu com *Ẹ̀ṣàngó*, *Aganjú*, *Kori*, *Ọ̀ya*, etc., como veremos adiante.

Entendemos que é vontade de um rei (Oba) tentar ficar conhecido após seu desempenho positivo em seu reinado. Acreditamos que assim ocorrerá com o atual *Oni* de *Ilé-Iṣẹ̀*, a excelência *Ọba Okunadé Sijuwàdèi*, que é o descendente direto de *Odùduwà* na terra.

Novamente Abimbóla¹ (1971, pg. 03-04) nos fornece claramente essa noção de *Òrìṣà* e *Èḡún*, como segue:

[...] Acredita-se, que após as divindades realizarem suas funções por um longo tempo, os *Òrìṣà* retornaram para o *òrun*, onde eles estão até agora ajudando Olódumaré como representantes.

Geralmente, crê-se que os *Òrìṣà* sejam protetores dos seres humanos contra as forças do mal, conhecidas coletivamente como *ajogun*,² e desempenham a função de intermediários entre a humanidade e *Olódumaré*. Os *Òrìṣà*, entretanto, deverão proteger apenas aqueles que pautam pela moral, e tem uma vida honesta e justa, e punem os homens que praticam o mal. Quando eles estão zangados com os seres humanos, eles podem ser apaziguados com sacrifícios, que *Èṣù* geralmente aceita em seu nome.

Os ancestrais, coletivamente chamados de *òkú-òrun*, conforme à crença dos *Yorùbá*, também estão no *òrun*. Entre os *Yorùbá*, todo adulto que morre [e tem merecimento], vem a ser um ancestral, e um pequeno *òrìṣà* em seu próprio local. A morte, entretanto, é vista como um meio de transformação dos seres humanos, de um nível de existência, no *ayé*, para outro nível de existência, no *òrun*. Quando um homem muda de um nível de existência para outro, ele [se tiver merecimento], automaticamente adquire grande poder e autoridade e vem a ser um *òrìṣà* para sua própria família ou linhagem. Portanto, todo *Yorùbá* que tem pai e/ou mãe morto, faz sacrifícios para ele ou ela, periodicamente, com

1. Wándé Abimbóla recebeu da maioria dos *Bàbáláwó* o título *Àwìṣe Àgbàiyé* – Porta voz mundial da cultura *yorùbá* no mundo.

2. *Ajogun*. *Òfò* – Prejuízos, *Ègbà* – Paralisia, *Èjò* – Problemas, *Èpè* – Maldição, *Èwón* – Prisão, *Èse* – qualquer outro malefício que possa afetar os seres humanos, entre outras energias maléficas. (Nota dos autores)

preces para uma vida próspera e boa.

Os ancestrais, assim como os *Òrìṣà*, acredita-se que são amigos dos homens. Eles os protegem dos *ajogun* e agem como intercessores entre os homens e os *Òrìṣà*. A relação dos ancestrais para com os seres humanos é mais íntima, mas eles, como os *Òrìṣà* precisam ser propiciados com sacrifícios, e também podem ficar zangados com um homem que falha com seus deveres familiares, ou sua conduta moral, manchando o nome da família do qual ele, ancestral, também faz parte. [...] (a tradução é nossa)

A DESCENDÊNCIA

Lendo Abimbólá compreendemos o papel importante de um ancestral para sua família religiosa, bem como, na forma cultuada dos mesmos, presente junto ao culto dos *Òrìṣà*, ajudando os homens e os conduzindo, dando assistências nas suas vidas no mundo visível e que nos dá o entendimento de um *Ègún* importante possa vir a ser uma divindade para seu povo. Percebemos também que o mesmo menciona a vinda dos *Òrìṣà* na terra, como também acreditamos ao escrever este ensaio. Talvez seja pelo costume buscar-se na natureza a pedra de assentamento (*ota*) que o afrodescendente acredita que o *Òrìṣà* seja apenas uma energia da natureza.

Marins (2010, p. 66) nos mostra um antigo costume *yorùbá* chamado *Didota* que era feito para eternizar em pedra uma pessoa poderosa:

DID'OTA – A ARTE DO SER HUMANO SER TORNAR PEDRA

Antigamente, em todo nosso extenso país, não havia uma cidade onde a ideia de *Ota-dida* não era bem conhecida. Hoje, embora esquecida, o verdadeiro significado do termo ainda é entendido por algumas poucas pessoas [...] é necessário saber algo sobre esta arte de "se tornar pedras" [...] muitos anciões de *Ifê* eram privilegiados por viverem muito, e por causa disso, eles faziam muitas pessoas acreditarem que eles nunca morreriam [...] eles faziam esculturas de pedra de si mesmos, e as mantinham em alguns lugares secretos que eram conhecidos apenas por algumas pessoas de sua confiança. Qualquer pessoa idosa e importante que assim tinha feito, contava para poucas pessoas de sua total confiança onde ele gostaria que seu corpo fosse secretamente enterrado, e onde o seu cenotáfio deveria ser colocado para mostrar para o mundo o quanto ele era poderoso. Este costume era chamado "*did'ota*". O verbo desta expressão é "*da*" i.e. tornar-se: e o substantivo é "*Ota*", de "*Okúta*", pedra, e consequentemente, "*D'ota*" quer dizer "tornar-se pedra". Naquele tempo, as pessoas que faziam isto eram altamente estimadas como homens de grande honra e respeito, e por conseguinte induziam muita gente a seguir o seu modo de vida. Por causa deste costume, o termo "*Did'ota*" era muito conhecido naqueles dias por todo o nosso país. Eventualmente, quando as pessoas queriam falar de alguém que tenha convencido outras pessoas, que magicamente ele se transformou em pedra devido a sua longa idade, eles diziam assim: "*O gbógbó, O di ota*" i.e. ele era tão velho que ele se tornou uma pedra.

33. "Monumento fúnebre erigido à memória de alguém, mas que não lhe encerra o corpo".
Dicionário Aurélio, op. Cit., p. 140.

A partir desse antigo costume de imortalizar um personagem importante através de uma pedra, acreditamos ter originado o culto através do *ota* como assentamento da divindade, mas não o caracteriza como sendo uma energia da natureza apenas, e sim um ancestral que após longos anos de vida tornou-se uma pedra.

Chief Aikulola Fawehinmi³ publicou importante texto⁴, que será de suma importância para nosso entendimento sobre a descendência de *Òrìsà*, como segue:

[...] *Qbatàlá* é uma divindade que existiu antes da criação da terra em nossa tradição religiosa, *Qbatàlá* teve várias encarnações terrenas, estas visíveis na forma em que se venera *Qbatàlá* em diferentes povos onde teve sua encarnação como em *Iranje Ile*, *Iranje Oke*, *Ifon*, *Ejigbo*, *Ikire*, *Owu*, etc. Em alguns casos o "aspecto" de *Qbatàlá* venerado em cada povo está intimamente ligado ao rei desses povos. Um exemplo seria *Òrìsà Ogiyan* ou *Oosà Ogiyan*, *Ogiyan* sendo o título do rei de *Ejigbo* onde essa manifestação de *Qbatàlá* teve sua origem. Para *Òrìsà Ogiyan* se oferece carneiro, já que não é costume dar esse animal como sacrifício a outros aspectos de *Qbatàlá*. *Oosà Olufon*, o aspecto de *Qbatàlá* que nasceu no povoado de *Ifon* [...] (a tradução é nossa).

³ Chefe Aikulola Fawehinmi Nathan Lugo é um sacerdote de *Ifá*, *Qbatàlá* e sacerdote do culto *Egúngún*, sendo seu mestre, o sacerdote chefe Fakayode Faniyi. Ele é o *Awo Gbawoniyi de Osogbo*, um título de grande prestígio em *Ifá*. Membro do templo *Idinleke Ifá de Osogbo* e também da sociedade *Qbatàlá de Òyó*.

⁴ Disponível em: < www.gbawoniyi.com >

Lendo o relato do *Bàbáláwo*, ficou evidente a crença na descendência de *Òrìsà* dentro da cultura *yorùbá*, ao relatar que em diferentes momentos de existência, *Obatálá* teve algumas de suas descendências em diferentes lugares e povos. Entendemos também que esse fato é fácil de observar, uma vez que os descendentes diretos de *Obatálá* foram se tornando reis em locais conquistados.

Outro *bàbáláwo*, Ifáyemí *Elébuibon* (1989, p. 7) atual *Arabá* de *Oṣogbo* confirma nosso pensamento quando escreve que “[...] galinhas brancas são as oferendas favoritas de *Obatálá*, e dos outros *Òrìsà* que são seus descendentes, como *Ogiyan*, *Orisairowu*, *Orisa Oluofin*, *Orisa Popo* ... etc.” (a tradução é nossa)

Da mesma maneira fez *Odùduwà* em épocas remotas ao colocar seus descendentes em locais diferentes como reis *yorùbá*, conforme Aulo Barretti descreve de forma clara e objetiva:

“Com Lakanje, uma das muitas esposas de Odùduwà, ou com outras, teve ou já tinha mais seis filhos, outros dizem dezesseis, uns, um número maior ainda, enfim, alguns dos filhos destas esposas, geraram as linhagens dos Obas Yorùbá, uns foram os precursores de sete dos principais grupos, ou mais, que deram origem à civilização dos yorùbá, e religiosamente falando, todos os povos do mundo. Os filhos, netos ou bisnetos de Odùduwà, os deuses, semideuses e/ou heróis, formaram a base da nação yorùbá, portanto Olófin Odùduwà Àjàlàyé é aclamado como “O Patriarca dos Yorùbá”.⁵

5 Disponível em: <<http://aulobarretti.wordpress.com/revista-ebano-ile-ife/ile-ife/>>

Para entendermos melhor esse assunto de reencarnações, temos primeiro ter em mente que a cultura *yorùbá* é toda baseada na reencarnação e se tem a crença que esse fato ocorre dentro do mesmo âmbito familiar, o que difere do pensamento kardecista atual, onde a reencarnação pode ocorrer em qualquer família no mundo. Assim como as pessoas *yorùbá* reencarnam no mesmo âmbito familiar, os grandes monarcas também tinham que ter filhos para herdar o trono, e assim ocorreu também durante o reinado de *Aganjú* em *Ọ̀yó*, onde sucedeu o trono de *Àjàkà*, como relata Johnson (1921-1960, pg. 155) a seguir:

[...] Logo que Dàdà Àjàkà retoma o trono em *Ọ̀yó* pela segunda vez, já que *Sàngó* não oferecia mais resistência por ter deixado o trono. Traz um longo período de paz e prosperidade no reino, o sucessor ao trono é Aganjú, o filho de *Àjàkà*, quem se transforma no quinto Alafin de *Ọ̀yó* e no diretor do sexto reinado em *Ọ̀yó*, pois *Àjàkà* havia sido rei em duas oportunidades.

O reinado de *Aganjú* foi longo e próspero. Ele tinha o dom de domar os animais selvagens e serpentes venenosas. Podia ver várias delas arrastando-se pelo seu corpo sem fazer mal algum. Dentro de sua casa ele tinha um leopardo dócil, onde se podia ver *Aganjú* encostar seus pés no animal como se fosse uma esteira, onde demonstrava seu poder e virilidade.

Embelezou todo palácio agregando praças na parte dos fundos, e na frente do mesmo ornamentou postes esculpidos em bronze, assim originando o costume de enfeitar o palácio com adornos de acordo com ocasião festiva, sendo um soberano de gostos muito refinados.

Ao fim de seu reinado, *Aganjú* empreendeu uma guerra contra outro chefe cujo nome era igual ao seu: *Aganjú*, ou *Onisambo*, por ter negado aceitar a mão de sua filha *Iyayún*. Nesta guerra, o *Onisambo* e seus três aliados: *Onitede*, *Onimeri* e *Alagbôna*, foram capturados e suas cidades destruídas, ficando a noiva fortemente resguardada.

O final de seu reinado esteve marcado por grandes problemas familiares. Seu único filho *Lubêgo*, foi descoberto tendo relações ilícitas e incestuosas com sua irmã *Iyayun*, o que considerava uma afronta à criação, como segue nos dias de hoje. *Aganjú* enfureceu-se mais além das palavras, aplicando-lhe a pena mais alta que indicava a lei e foi rigidamente levada ao pé da letra. O rei decretou sentença de morte a seu filho e morreu pouco tempo depois, por tristeza. Não deixando nenhum herdeiro ao trono e nenhum nascimento encaminhado de seu sucessor.

O nome de seu *Basorun* era *Banija* conhecido publicamente como *Erankogbina*. Diante a morte do rei, sem descendência para ocupar o trono, quem cuidou do cargo e dos assuntos do reino foi *Erankogbina*, sendo a única esperança um filho de *Iyayun* em seu ventre (neto de *Aganjú*), quem seria o herdeiro a assumir o trono de *Ôyó*. Foram realizados frequentes sacrifícios sobre a tumba de *Aganjú*, enterrado em frente ao palácio, pedindo descendência e suplicando que *Iyayun*, sua filha, viesse dar a luz de um filho homem, que desse modo, seu nome não terminariam ali e seria lembrado. Quando *Iyayun* ficou grávida, todos rezavam longas horas para que *Aganjú* abençoasse aquela gestação. Ao final de seu período gestacional *Iyayun* deu a luz uma criança do sexo masculino. O povo se encheu de glória e comemoraram festejando durante vários dias. O menino foi chamado *Korí*.

Durante a infância de *Kori*, *Iyayun* foi nomeada Rainha e seu mandato duraria até que Kori tivesse maior idade e maturidade suficiente para governar. *Iyayun* usou a coroa, e colocou as vestes reais, e foi vestida com o *Ejigba*, *Ileke*, *Opa Ileke* e outras insignias reais, e governou o reino como um homem até que seu filho tivesse idade. Foi durante este reinado que *Timi* foi enviado para *Ede* [...] (A tradução é nossa).

O relato de Johnson nos mostra que, somente após longo tempo um descendente poderia assumir o trono de seu reino, diferente das mitologias empregadas na cultura Afro-brasileira, as quais afirmam que os *Òrìsà* possuem “caminhos”, como caso de *Aganjú* e *Agodo*, que seriam de *Sàngó*, entre outros.

Outra parte interessante é a questão que *Kori* seria um descendente sanguíneo de *Aganjú*, ou seja, sua reencarnação novamente na terra, pois seria como se *Aganjú* retornasse dentro do mesmo âmbito familiar através de seu neto. Entendemos também que ao rezarem diante sua tumba, nos faz entender que *Aganjú* foi um homem que viveu, mostrou seu poder, e ficou conhecido, isentando o que muito se escuta na cultura afrodescendente aculturada que *Òrìsà* é uma centelha de luz ou uma energia da natureza.

Não seria possível acreditar que uma energia da natureza ou uma faixa de luz manifestasse em uma pessoa, pois seria o mesmo que personificar um elemento que não possui consciência e acreditar que pudesse baixar em um ser humano, contradizendo toda a estrutura religiosa que baseia-se na ancestralidade e personificação das divindades cultuadas, assim como acreditar na manifestação do próprio *Ifá*.

CAMINHOS DE *ÒRISÀ* DENTRO DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA

Acreditamos que houve uma grande perda de conceitos tradicionais dentro da cultura afro-brasileira, devido a não sobrevivência da mitologia tradicional. Materiais escritos por pessoas pouco conhecedoras da cultura *yorùbá* tradicional acumularam mitologias através de gerações, causando até mesmo um desprestígio. Um destes mitos é o que *Aganjú* teria até se casado com sua mãe *Yemoja*, desacreditando totalmente a religião dos *Òrìsà*. É importante comentarmos esse fato mesmo não sendo o foco do nosso trabalho, para que possamos ter um melhor entendimento do tema.

Altair T'Ògún (*in memoriam*), quando ainda em vida, manteve em seu site⁶, relevantes informações, um deles, o problema de “qualidades”:

[...] Não desejo afrontar ninguém, quero tão somente colocar aqui o meu pensamento particular a respeito das tão faladas “Qualidades de *òrìsà*”, que eu friso com (...!?), para ressaltar minhas dúvidas sobre isso. E, como já dizia o nosso saudoso Abelardo Chacrinha: “Eu não vim para explicar, eu vim para confundir...” (no bom sentido, para dar motivos para que outras pessoas pensem a respeito).

Segundo os conceitos *Yorùbá*, o *Òrìsà* é uno, para eles não existem as tão chamadas “qualidades” que temos aqui no Brasil. Lá, eles cultuam um *Òrìsà* em cada casa separadamente. Tendo casas, onde somente se iniciam filhos de *Ògún*; outras somente de

6 Disponível em: < <http://www.altair.togun.nom.br/arquivo/cultura01.htm> >

Sòngó, outras ainda, somente de *Òṣààlà*, e assim por diante, etc. Esses rituais de iniciação são feitos no templo do *Òrìṣà*, onde fica um assentamento comum a todos, chamado de *Ojubo*. Não existem *igbá* individuais. Para eles, se for assentado mais de um *igbá*, a força será divergida e dividida entre esses *igbá*. Ao passo que, se todos os rituais forem feitos num único *igbá* ou *ojubo*, essas forças convergirão e se somarão. Aumentado assim o *àṣe* para a casa e para todos.

Ainda, nos festivais em louvor aos *Òrìṣà*, quando da incorporação desse *Òrìṣà*, esta se fará num único filho, não importando quem quer que seja. Então, numa multidão ninguém sabe quem será o escolhido para incorporar aquele *Òrìṣà*. E quando isso acontece, todos os demais filhos respeitam e aceitam aquele transe como o único; porque aquele foi o filho escolhido pelo *Òrìṣà* para manifestar-se.

Ao virem para o Brasil como escravos os nossos antepassados trouxeram consigo o culto aos *Òrìṣà*. E com o passar dos anos a religião foi se enraizando aqui. E durante esses séculos que se passaram, desde a chegada dos negros com sua religião até os dias atuais e muitas coisas se perderam, tais como: rituais diversos e a própria língua Africana Mãe, diluindo-se quase que totalmente atualmente, onde a grande maioria das pessoas, da religião, não têm conhecimento da língua ritual. E isso ensejou uma série de equívocos, tais como “qualidades de *Òrìṣà*”.

Alguns *Òrìṣà* que eram cultuados antigamente e cujos cultos se perderam no tempo, em grande parte, pelo famigerado “segredo”, que só serviu para nos legar uma grande dose de ignorância sobre a nossa própria religião; perderam seus cultos individuais e passaram a serem cultuados como espécies de outros *Òrìṣà* assemelhados. Como: no caso de *Airá*, que não é qualidade de *Sàngó*; *Ógunṭe*, que não é qualidade de *Yemonjá*; *Opàrà*, que não é qualidade de *Ọ̀ṣún*; *Erinle*, que não é qualidade de *Ọ̀ṣóòṣi*; *Sòrókè*, que não é qualidade de *Ógún*; *Gbálè* e *Oníra*, que não são qualidades de *Oya*; etc. Alguns desses *Òrìṣà* tinham

cultos semelhantes aos destes outros, então, o brasileiro os inseriu como iguais e assim ficou. Ou que ainda é simplesmente um *oriki* pelo qual o *Orisà* é chamado, e pelo desconhecimento da língua *Yorùbá*, acabaram virando mais “qualidades”. [...]

Percebemos que não somos os primeiros a não concordar com a expressão “qualidades” que foram empregadas na nossa cultura para explicar os diversos caminhos ou descendências dos *Orisà*

Acreditamos que a palavra “caminho” seria melhor empregada no tema proposto, pois ficar mais evidente e de fácil entendimento, pois se traçarmos uma linha na nossa frente, por exemplo, enxergamos o que? Um caminho! Certo? Se pensarmos em uma linha a frente dos pés do grande imperador *Sàngó*, o que veremos? Acreditamos que vemos suas “encarnações”, ou seja, sua descendência tanto real quanto seus “caminhos de *Orisà*”, pois ele é o progenitor.

Quando falamos em seus “caminhos reais”, fica evidente que estaríamos falando de pessoas ligadas a sua descendência sanguínea, como caso de *Aganjú*, *Korì*, seguindo até o atual *Aláàfin* de *Ọ̀yọ́*, que por terem sangue real poderão se tornar um *Orisà* para seu povo, podendo ser lembrados com passar dos tempos ou não.

Quando falamos em “caminhos de *Orisà*” muda um pouco, pois estaríamos nos referindo a um *Égún* ancestral que em vida foi iniciado no culto de *Sàngó* como exemplo, e que

após tempos de prestígios poderia vir manifestado em algum iniciado como caminho de Sàngó, fato este sendo visível na tradição não aculturada *yorùbá*, onde são efetuadas roupas para o Éégún nas cores e implementos do Òrìṣà ao qual ancestral pertencia.

Usando um exemplo prático da tradição do Batuque, onde temos nomes dos Òrìṣà, como segue:

Sàngó Èdùnbadéyí: se analisarmos a expressão Sàngó, seria o imperador e Òrìṣà que veio ao mundo mostrar seu poder.

Èdùnbadéyí seria o ancestral que foi iniciado no culto de Sàngó e que após ser cultuado como Éégún ganhou a dádiva de poder vir ajudar usando um caminho de Sàngó. E assim sucessivamente com os demais Òrìṣà do culto. Entendemos também que para esse ancestral tornar-se um “caminho” de seu Òrìṣà, levaria muitos anos e até séculos de culto, e que talvez seja por isso que não temos tantos “caminhos” de algumas divindades.

Analisando outro exemplo, percebemos que o culto dos Òrìṣà *Funfun* dentro do Batuque, é cultuado Òṣàálá como o Òrìṣà, e a exemplo, Óbokún e Jòbokún seriam seus caminhos, ou seja, o culto de Óbokún e Jòbokún dentro do culto de Òṣàálá, onde talvez explicasse o porquê se sacrifica galinhas para Òṣàálá no Batuque, e em alguns casos, galos para Óbokún na tradição do Candomblé. Daria também o entendimento de quando é

mentado que o iniciado é filho de *Òṣàálá Òbokún* e não como o próprio *Òrìṣà Òbokún*, sendo um caminho do mesmo. Aikulola ainda menciona:

[...]“*Òṣàálá* é um aspecto de *Ọbatálá* fêmea” Nas tradições religiosas houve seu desenvolvimento, em alguns lugares a mais que em outras. *Òṣàálá* é a forma transformada de e que é simplesmente outro nome para *Ọbatálá* na tradição de *Òrìṣà* da África Ocidental. [...] Este conto também nos revela que *Ọbatálá* é pai de uma forma ou outra de todos nós por haver nos criado. Também tem um aspecto feminino, não somente por meio de sua esposa principal *Iyemo*. [...].

Na fala do *Bàbáláwo*, entendemos que as descendências do *Òrìṣà* podem ser tanto masculinas, quanto femininas. *Chief* Aikulola Fawehinmi relata:

[...] *Ọbatálá* é na verdade o líder de seu próprio panteão dentro da tradição religiosa *yorùbá*. O representante maior do grupo de divindades chamadas *Òrìṣà Funfun*, deidades que usam roupas brancas e outros implementos brancos em seus altares. Tais divindades têm várias relações com *Ọbatálá*, alguns considerados seus filhos. Alguns destes *Òrìṣà Funfun* incluem: *Òrìṣà Oke*, divindade das elevações naturais e rochosas onde se encontram rochas grandes como o “Monte *Olumo*” de *Abeokuta* ou o “*Oke Agidan*” de *Ọyọ* ou “*Oke Ibadan*” da cidade de *Ibadan*. [...] (a tradução é nossa).

Nota-se claramente que o *Bàbáláwo* fala sobre os demais descendentes de *Ọbatálá* serem filhos dos mesmos e viverem em outras regiões, e que na religião afrodescendente acredita-se que, por exemplo, *Oke* é um caminho de *Ọbatálá*, assim como outros *Òrìṣà Funfun* sendo cultuados como “Caminho” de *Ọbatálá* e descreve que “ [...] Alguns

caminhos de Obatálá em terras Yorùbá: Òṣà Olufon, Òṣà Oluofin, Òṣà Popo, Òṣà Ogiyan, Òṣà Rowu, Òṣà Alajo, Òṣà Ikire, Òṣà Irele, Òṣà Ajagemo, Òṣà Ajaguna, Òṣà Ojuna, Òṣà Obanimoro, Òṣà Obaso [...]”

Se acreditarmos na descendência do *Òṣà*, bem como em seus “caminhos”, entendemos por que no culto do Batuque se oferece galinhas para os “caminhos” de *Òṣàálá* e também talvez possamos entender os demais nomes dos diferentes caminhos das demais divindades, como: *Bikin, Birin, Lajiki, Bikúyí, Funmilayo, Bí-Omi, Deyii, Nikè, Bòmáaté, Olóbomi, Elefón, Odomaiyá*, entre tantos outros cultuados no Batuque Afro-Sul.

Verger (1997, pg. 18) também registrou a ancestralidade divinizada do *Òṣà*, onde efetuaremos comentários das partes retiradas de seu trabalho:

[...] A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, *àse*, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada.

A passagem da vida terrestre à condição de orixá desses seres excepcionais, possuidores de um *àse* poderoso, produz-se em geral em um momento de paixão, cujas lendas conservaram a lembrança [...].

Verger nos faz entender que, ressalvadas as diferenças ritualísticas, existe uma semelhança filosófica no culto de *Òrìṣà* e de *Eégún* quando praticados dentro do mesmo âmbito familiar, podendo futuramente ganhar uma expansão de culto ou não, pois mostraram seu poder quando em suas vidas terrenas. Em outro parágrafo (pg. 19) informa:

“O orixá é uma força pura, *àse* imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu *elégún*, aquele que tem o, privilégio de ser “montado”, *gún*, por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar a terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram.”

O autor novamente menciona que o *Òrìṣà* “retorna” a terra para saudar e receber honras de seus “descendentes”. Em seguida, informando sobre o culto de uma divindade cultuada numa família em uma aldeia, conforme relata:

“Voltando assim, momentaneamente, a terra, entre seus descentes, durante as cerimônias de evocação, os orixás dançam diante deles e com eles, recebem seus cumprimentos, ouvem as suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédios para as suas dores e consolo para os seus infortúnios. O mundo celeste não

está distante, nem superior, e o crente pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar da sua benevolência.

O tipo de relacionamento é de caráter familiar e informal. Um exemplo de uma cerimônia observada na África ilustra bem esse fato. Trata-se de uma cerimônia para um *vodun daomeano*, Sapata, chamado *Ainon*, o “senhor da Terra”, sinônimo de *Ẹ̀ṣ̀ṣ̀p̀ṣ̀ǹǹá* entre os iorubás, onde é igualmente de *Ọ̀báluáyé*, que também significa o “Senhor da terra”. Esse culto de *sapatá* não se afasta completamente a esse deus falam uma língua sacra que é o iorubá arcaico dos *Aná* ou *Ifé* da região de *Atakpamé*. Os futuros iniciados de *sapatá* são chamados *Anàgónu*, os *nagós*, nesse estágio de sua iniciação.

Foi em dezembro de 1969, nos arredores de *Abomey*, em uma fazenda chamada *Tètèpa*, residência do chefe de uma família relativamente numerosa, estabelecida nesse local há muitas gerações em tempo normal, a fazenda era habitada principalmente por pessoas idosas, crianças confiadas a suas avós e um número reduzido de adultos de ambos os sexos, indispensáveis aos trabalhos do campo. Em grande parte, os membros da família exerciam suas atividades em local distante, para voltarem, periodicamente, trazendo uma parte de seus ganhos para a comunidade familiar. Mas, no dia em que passamos por essa fazenda, havia muita gente para assistir e participar de uma cerimônia organizada para agradecer a *Sapatá Megban*, protetor da família, uma graça que ele concedera nas seguintes circunstâncias.”

O autor menciona uma homenagem feita a um “caminho” de *Sapatá* que era cultuado pela sua própria família, da qual o descendia, numa aldeia em *Tètèpa*.

Acreditamos que o “caminho” familiar do *Sapatá* mencionado por Verger seria “*Megban*”, conforme relatou no texto e que explicaria nosso propósito de estudo.

Finalizamos a análise deste texto de Verger (pg. 19) comparando-o com outra parte de seu relato já anteriormente citado. Não efetuaremos comentários, e deixaremos como reflexão apenas.

“Orixá, ancestral divinizado, é um bem de família, transmitido pela linhagem paterna. Os chefes das grandes famílias, os *bale*, delegam geralmente a responsabilidade do culto ao orixá familiar, a um ou uma *alááse*, guardião do poder do deus, que dele cuidam ajudados pelos *elégùn*, que serão possuídos pelo orixá em certas circunstâncias.”

A INICIAÇÃO NO BATUQUE

Ao abordarmos o assunto sobre “caminhos” dos *Òrìṣà* e suas descendências, preparamos a fala para o tema proposto, que é iniciação no Batuque do R.S., pelo fato dela diferenciar-se profundamente de outros segmentos religiosos afrodescendentes. Assim, faremos um relato resumido das duas iniciações realizadas dentro do culto, para que possamos dar sequência no nosso estudo.



Na iniciação no Batuque não é praticado o ato da raspagem dos cabelos do novo adepto e também não pratica o ritual do *adósù*⁷ realizado por outras religiões afro-brasileiras. O primeiro ato iniciático se resume em lavar a cabeça do noviço com banho de folhas⁸, seguido pelo *oribibo*⁹ ou *eborí*¹⁰.

Pensamos que apesar do iniciado ter passado pelo ritual de *eborí*, não o faz iniciado ainda no culto de *Òrìsà*. Para os *yorùbá*, ainda que a oferenda ao *Orí* seja de um quadrúpede, isto não tem nenhuma relação com a iniciação em *Òrìsà*. São ritos completamente separados.

Para a segunda parte ritual, ou seja, a iniciação do adepto ao culto do *Òrìsà*, o sacerdote já fez uma consulta previa ao oráculo dos búzios na presença do mesmo, sabendo assim,

7 Um amalgama de vários elementos de origem vegetal, mineral e animal que são colocados na cabeça do neófito durante a iniciação, sacralizando-o ao *Òrìsà*.

8 Estes banhos podem ser: *omiérò*, apaziguador, no batuque feito com folhas cheirosas; ou *omiàse* composto com vários tipos de folhas. O sacerdote saberá utilizar as folhas adequadas a cada caso.

9 Ato de reverenciar *Orí* através de oferendas, seguido de um ritual que é composto do sacrifício de dois pombos, o *èjè* deve cair apenas na cabeça, sem necessidade de colocar quartinha ou qualquer outro utensílio sagrado.

10 Ato de reverenciar *Orí* através de oferendas. Neste momento pode ser montada (ou não) a cremeira e os búzios que simbolizarão a cabeça, e que devem ser colocados sobre a mesma para receber o *èjè*. Algumas casas montam a cremeira com os búzios, no chão, ato desprovido de significado, pois se *Orí* é tudo que está acima, como poder ser montado no chão?

qual o dia apropriado para consagração das feitura, bem como, quais serão os *Òrìṣà* responsáveis pelo auxílio do cumprimento de seu destino.

Não havendo a necessidade de se raspar os cabelos, o corpo é marcado com manteiga vegetal (*òrì*) no alto da cabeça, e em algumas partes vitais, sobre os quais serão efetuados os sacrifícios prescritos.

Após ter a resposta afirmativa de quais os *Òrìṣà* que regerão sua vida, são escolhidos na natureza os *ota* (pedras) que carregam aparência ou tem alguma particularidade ligada ao *Òrìṣà*, caso seja necessária a sua utilização, pois nem todos são cultuados em *ota*, podendo ser utilizados ou não. Dependendo da raiz religiosa praticada dentro do Batuque, o *Òrìṣà* também pode ser feito apenas em uma estatueta, esta conhecida por “vulto”, e em alguns casos é utilizado apenas implementos confeccionados em ferro, como no caso do *Òrìṣà Ògún*. Em outros lados religiosos também são usados o *ota* na companhia também do vulto.

Após ter a disposição dos objetos de culto do *Òrìṣà*, é feito uma segunda consulta oracular para saber qual o “caminho” dos *Òrìṣà* que serão consagrados para o iniciado, assim sabendo suas particularidades de culto e também suas quizilas. Acreditamos que os caminhos¹¹ dos *Òrìṣà* em questão, devem ser informados ao noviço no momento dessa consulta e nunca algum tempo depois, como vem ocorrendo atualmente no quadro do

11 Ver exemplo de “caminhos” na (pg. 09).

Batuque, entregando-se os nomes dos caminhos dos mesmos somente quando o religioso passa a sua categoria de sacerdócio.

Tendo a posse de todos os materiais que serão utilizados na feitura do *Òrìṣà* no novo adepto, estes objetos recebem do sacerdote um banho purificador com as ervas específicas, em seguida o iniciado é preparado para o momento do sacrifício dos animais, estando já devidamente limpo através de banhos rituais, ebós, etc.

O mesmo é colocado sentado no chão de frente para o quarto de santo, tendo em seu colo a vasilha que contem os materiais pertinentes ao culto do *Òrìṣà* em questão, bem como, sua moringa (quartinha). O sacerdote efetua o ato propiciatório, deixando cair o *ẹ̀jẹ̀*¹² sobre os objetos de culto, que estão no colo do adepto, carregando-o até o alto da cabeça do mesmo, sem a necessidade da mesma estar raspada para a ocasião ritual, nem ter sido utilizado o *adòsù*.

Entendemos que o fato do *ẹ̀jẹ̀* consagrar “primeiro” os objetos que servirão de culto do *Òrìṣà*, e posteriormente levados à cabeça do adepto, é para despertar seu ancestral mais “remoto”, o *Òrìṣà* em questão, dando assim a explicação que o adepto seria a descendência do *Òrìṣà*, por estar recebendo esta ligação.

12 Sangue.

O *ase* do *ejè* é fixado onde cai a primeira gota (*osòòrò èkíní*), assim, são os objetos de adoração que a recebem primeiro, durante o ato de feitura do *Òrìṣà* na pessoa. Este é o processo inverso do primeiro ato, o do *eborí*, onde é a cabeça que recebe a primeira gota e posteriormente o objeto de culto, a cremeira¹³ pessoal, trazendo assim *Orí* para os objetos de culto. Já na segunda parte ritualística, a do *Òrìṣà*, é seu *ase* que é levado e consagrado na pessoa. Ao final o iniciado é recolhido ao ilé¹⁴ por tempo determinado pela divindade através do oráculo, permanecendo isolado e deitado no chão.

Queremos enfatizar que o culto do Batuque em momento algum utilizou *ota* no assentamento de *orí*, não raspou a cabeça e não efetua o ritual de *adósù* no noviço do culto, tal qual tradicionalmente fazem os descendentes de *Òrìṣà* na Iorubalandia, como veremos na fala do Awo Aikulola, na entrevista a seguir:



13 Uma manteigueira que contém os elementos que formam o objeto de adoração de *Orí*.

14 Casa.



Imagem acervo Verger
ilustrar o adósù no alto da
cabeça do iniciado

ENTREVISTA¹⁵:

Luiz L. Marins:

Estimado Awo,
Meu nome é Luiz L. Marins e sou iniciado em Oxalá, no Batuque do Rio Grande do Sul, Brasil. Não é o Candomblé, sendo bem diferente. Em primeiro lugar, lhe felicito pelo seu artigo sobre as diferenças da religião tradicional *Yorùbá*, e peço sua paciência e sua boa vontade de responder a duas perguntas, que são dúvidas muito grandes no Brasil.

1° Em terras *Yorùbá*, para todos iniciados devem ser feito o ritual com *adósù* de Òrìṣà ou existem iniciações seu o seu devido uso? No ritual do batuque não se costuma fazer *adósù*, nem raspar os cabelos no momento da iniciação.

2° Na tradição *yorùbá* o *Ilé-Orí* vai pedra? No Batuque, o *Ilé-Orí* não leva *ota*, mas algumas nações do candomblé estão fazendo *ilé-orí* com *ota* e dizendo que isto é tradição *yorùbá*.

Áṣe! Ficarei muito agradecido se você puder responder! Muito *ṣe* e saúde.
Ilera!

15 A entrevista completa está disponível para consulta e download na Biblioteca Orixás <<http://culturayoruba.wordpress.com/biblioteca-orixas/>> pasta geral. Para o propósito deste texto foi utilizado um resumo.

Aikulola Fawehinmi:

Olá Luiz, sem problemas. Pode escrever em português que eu posso compreender mais ou menos, dependendo da profundidade.

Quanto à primeira pergunta, não, em terras *yorùbá* não vai pedra no *ilé-ori*. E mais, os fundamentos de cada *Òrìṣà* às vezes são totalmente diferentes para nós. Estou certo que no culto tradicional *yorùbá* não vai pedra no *ilé-ori*, mas não pense que por isso o “*iba ori*” do Brasil é igual ao *ilé-ori* da Nigéria. São bem diferentes também. Se colocam uma pedra dentro do “*iba ori*” no Brasil não é uma prática que pertence a nós, mas respeitamos. Há muitas divindades para nós que não tem pedras como parte de seu fundamento. Posso mencionar alguns que não levam pedras para nós que praticamos o culto tradicional de *Òrìṣà*: *Eégúngún*, *Òrìṣà-nlá*, *Òrìṣà Aje*, *orí*, *Yemoo*, *Mole*, elégba feito de barro, *Ifá*, *Osoosi*, *Áganjú*, *Olókun*, *Osanyin*, etc.

Em relação a sua segunda pergunta, na tradição de *Òrìṣà* da África Ocidental é preciso fazer a iniciação com *idòṣù* para se consagrar em *Òrìṣà-nlá*. Somente “alguns sacerdotes” de níveis elevados “não precisam” fazer *idòṣù*, porque pertencem a certas casas onde tem o *àṣe* do *Òrìṣà* no seu corpo por herança. Para estas pessoas se faz uma cerimônia de instalação de governo com título para fazer os sacerdotes principais. Mas para o resto do mundo, precisam *idòṣù*.

Sobre escrever alguns artigos, pode ser sim, já que meu tempo anda meio limitado com uma classe de *yorùbá* que ensino e também por meus *omo awo* e *omo Òrìṣà* que tenho que atender. Podemos falar em outra ocasião sobre isso.

Até mais! Chief Aikulola Fawehinmi, Gbawoniyi Awo of *Osogbo*

Conforme podemos claramente perceber na fala do *Awo* Aikulola, os descendentes de *Òrìṣà*, por possuírem geneticamente o hereditário *ipìn* sagrado em seus corpos, não tem, segundo o *bàbáláwo*, a necessidade de rasparem a cabeça, nem passar pelo ritual do *adòṣù*.

Esta informação do *bàbáláwo*, conforme coletada pelo entrevistador, motivou-nos a trabalhar neste texto a hipótese de que o Batuque, até mesmo antes do Príncipe Custódio, tenha sido fundamentado por descendentes reais não registrados etnograficamente, que naturalmente, ao aplicarem em si mesmos o costume tradicional de sua terra natal *yorùbá*, isto é, de não raspar e não usar o *adòṣù* por serem descendentes do *Òrìṣà*, teria instituídos em terras afro-gaúchas um costume que deveria pertencer apenas à família real descendente da divindade, mas que por circunstâncias várias, estendeu-se a todos, talvez como forma de sobrevivência.

Em seu site, o *bàbáláwo* Aikulola reafirma que, para aqueles considerados descendentes do *Òrìṣà*, não há necessidade de raspar e adoxar:

“Em outras áreas, especialmente em *Oyó*, o sacerdote maior de *Obatala* é chamado de *Aaje* e este quase sempre é selecionado entre pessoas de uma linhagem específica consanguínea. O *Aaje Ooṣa* é parecido com o cargo desempenhado pelo *Mogba Sango*,

no sentido que este também é o mais alto grau dentro do sacerdócio de *Sango*, mesmo não sendo um *adosu* (pessoa que teria sua cabeça raspada durante sua consagração) de *Obatala*, tendo assim, sua cerimônia de instalação e entronização para exercer sua posição de sacerdote dentro do culto de *Ooşaala*.¹⁶ (a tradução é nossa)

Assim, de acordo com o exposto, não podemos descartar essa hipótese do Batuque ter seus fundamentos originados por um ou mais descendentes diretos do *Orisà*, pertencentes à nobreza tradicional *yorùbá*, como veremos a seguir.

A NOBREZA YORÚBÁ NA FORMAÇÃO DO BATUQUE DO R.S.

Pierre Verger (1985, pg. 153-154), corroborando nossa hipótese, documentou sobre a *Na Agontimé*¹⁷ que foi reconhecida pela Unesco por pertencer à família real do *Dahomey* (atual Rep. Pop. do Benin), fundando a Casas das Minas, no Maranhão.

16 Disponível em: <<http://www.gbawoniya.com/Articles.html>>

17 Verger documentou que a mãe do Imperador Daomeano *Guezo* e esposa do Rei *Agonglo*, foi enviada por *Adandozan* como escrava para São Luís do Maranhão no Brasil, antes de seu filho *Guezo* assumir o trono em 1818. Acreditando que a mesma teria recebido o nome de Andressa, passando a fundar a casa dos *Vodúns* por cultuar um *Vodún* que somente era cultuado pela família real que permanecia ainda no *Dahomey* (atual Rep. Pop. do Benin).

Isto abre margem para um estudo nessa direção, de que o Batuque também pode ter sido introduzido no Rio Grande do Sul por membros de famílias reais dos *yorùbá*, que não tinham em suas iniciações religiosas a necessidade de raspar os cabelos, nem usar o *adòsù*, por serem, como disse Aikulola, descendentes do *Òrìṣà*.

Nesse sentido, conforme texto de Eduardo Cezimbra (Pai Tita de Xangô) há relatos da passagem de pessoas vindas da realeza de *Òyó*¹⁸:

[...] Há uma outra grande raiz da nação *Òyó* que derivou de uma famosa mãe de santo chamada Emília fontes de Araújo, Mãe Emília de *Qyá*. Era descendente de uma família nobre da África, morou na rua Visconde do Herval em Porto Alegre, era contemporânea de Antoninho da Oxum, porém não tinham ligações de bacia, apenas elos de nação. Segundo informações coletadas junto a Pai Paulinho de *Agandjú*, Mãe Emília faleceu por volta de 1930 e deixou vários herdeiros de seu ritual[...]

Ao analisarmos as partes extraídas do texto escrito por Eduardo Cezimbra, nota-se que tivemos uma sacerdotisa que descendia de uma família nobre na África. O autor informa que seu nome seria Emília Fontes de Araújo, a qual teria introduzido os rituais de raiz *Òyó* no nosso Estado, e que esta era iniciada no *Òrìṣà Qya*, e que o seu caminho seria *Lájà*¹⁹. É informado também no relato que havia nativos africanos convivendo juntamente

18 Internet. Disponível em < <http://www.xangosol.com/nacoes.htm> >

19 Ver: Ládja, podendo ser “aquela que vence a guerra”.

com pessoas desse lado religioso no Batuque.

Pai Carlos de *Aganjú* registra também em seu texto intitulado²⁰ “História do Batuque / Nação” a possível nobreza de Mãe Emília, quando relata que ela era uma princesa, como segue:

“*Ôyó* — Mãe Emília de *Ôyá Lajá*, princesa Africana, Pai Donga da Yemanjá, Mãe Gratulina de xapanã, Mãe “Pequena” de Obã, Mãe Andreza Ferreira da Silva, Pai Antoninho da Oxum, Nicola de Xangô, Mãe Moça de Oxum, Miguela de Xangô, Acimar de Xangô, Toninho de Xangô e Tim de Ogum, entre outros”.

Segundo Jean de Yemoja²¹, “*Ìyá Cezària ti Sàngó - Oba Leri* era irmã de Mãe Emília de *Ôyá*. Informando-nos que a Raiz *Ôyó* no Rio Grande do Sul teve suas origens nas cidades de Rio Grande e Pelotas (RS) e que a *Ìyá Cezària ti Sàngó - Oba Leri* é tida como a matriarca do povo de *Ôyó vindo de Pelotas*. Jean diz que os seguidores da Raiz *Ôyó* presentes em Porto Alegre (pouquíssimos em tempos atuais), tem sua matriarca a pessoa de Mãe Emília de *Ôya - Ôya Lájá* e que segundo relatos orais, as duas eram irmãs de santo, iniciadas pela mesma *Ìyálòrìsà*, a Senhora *Bibica de Ògún*. Jean informa também que muito escutou dos antigos que ambas seriam vindas de *Ôyó* e que as sacerdotisas

20 Disponível em Internet:<<http://www.iledeaganju.com/HIST%C3%93RICO.php>>

21 Descende do *Ôyó* herdado de Mãe Emília de *Ôya*, onde atualmente mora e trabalha como professor de história em Curitiba (PR).

teriam algum tipo de nobreza sanguínea”. (informação pessoal)

Acreditamos que assim como ocorreu com caso de Na Agontimé registrado por Verger, poderiam também ter vindo para o Rio Grande do Sul nativos *yorùbá* de descendência real, mantendo em solo afro-gaúcho o culto que aprendera ainda em solo africano.

Se trabalharmos com a hipótese de Mãe Emília de *Oyá Lájà* ter descendência real africana, os fundadores do Batuque carregariam o *ipin* do *Òrìṣà* em seus corpos, tal como descreve o Bábáláwo Aikulola, mantendo assim no culto do Batuque um costume tradicional da realeza iorubá. Isto explicaria por que no Batuque, por herança cultural dos fundamentos religiosos implantados e outorgados pelos descendentes diretos do *Òrìṣà*, o iniciado não tem a necessidade de raspar a cabeça, nem utilizar o *adòsù*, tal qual ocorre em outros segmentos religiosos afrodescendentes.



O OTA E O IGBÁ-ORÍ (Cremeira)

Este tema nada tem a ver com o objeto deste texto, e já recebeu a devida atenção em outro trabalho, mas como está citado na entrevista, faremos um breve comentário. Caso o leitor deseje, poderá encontra-lo melhor desenvolvido nos

endereços que constam na nota de rodapé.²²

Conforme a entrevista citada, o entrevistador pergunta ao Bábáláwo Aikulola sobre o uso do *ota* (pedra) no assentamento de *orí* (cabeça). A pergunta tem sua razão de ser, porque na internet circulam alguns textos falando que o assentamento de *Orí* tem *ota*.

O *Ilé-Orí* ou *Igbá-Orí*, chamada no Batuque de “cremeira ou manteigueira”, além de simbolizar a cabeça, está indiretamente ligado à ancestralidade, que é simbolizada pelo uso, no Batuque, da moringa, elemento constituído de barro, sempre cheia de água. Ela não é “símbolo da cabeça”, como pensam alguns, apenas por que tem forma esférica. Todo o conjunto da cremeira é um elemento transitório, que deixa de existir quando seu possuidor volta ao *òrun*, diferente de alguns *Òrìṣà* que podem ser herdados e continuarem a ser cultuados mesmo após o desenlace do iniciado.

De acordo com a fala do *bábáláwo*, o *Ilé-Orí* tradicional *yorùbá* não usa *ota*, e no Batuque tradicional conservou-se também este fundamento de não utilizar *ota* no assentamento de *Orí*.

22 Internet: <<http://www.olorun.com.br>> e <<http://culturayoruba.wordpress.com/o-ile-ori-e-a-cremeira-a-nocao-de-pessoa-no-batuque-do-r-s/>>.

Conforme vimos, o antigo costume *yorùbá* de “*Didota*” tem a finalidade de “eternizar” alguém em um busto de pedra (*ota*), pois dentro do conceito de “Noção de Pessoa” a pedra simboliza eternidade, *lálàlái* em *yorùbá*.

Assim compreendido, não faz nenhum sentido o uso do *ota* em assentamentos de *Orí*, pois, para que se utilizaria de um símbolo de eternidade como base para algo que é transitório e finito?

Entretanto, esta nossa fala refere-se ao Batuque, e não tem a intenção de conflitar com outros segmentos religiosos afro-brasileiros. Por exemplo, é sabido que o segmento do candomblé reafricanizado “resgatou” o uso do *Igbá-Orí* que o candomblé tradicional perdeu, e nesse trabalho de reafricanização, convencionou-se o uso de uma pedra.

Conforme os informantes consultados, o uso desta pedra no *Igbá-Orí* do candomblé reafricanizado não tem a finalidade de ser um “*ota*” de assentamento de *Orí*, mas sim, apenas “um dos elementos” que formarão o jogo de búzios do futuro sacerdote, não tendo nenhuma conotação de assentamento.²³

Assim, a resposta do *bàbáláwo* Aikulola atendeu perfeitamente à finalidade da pergunta.

²³ Informação pessoal de Luiz L. Marins, conforme ouviu do Babalorixá Aulo Barretti, de *Òsòòsí*, candomblé ketu reafricanizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tivemos grande prazer ao abordarmos os temas de descendência e caminhos de *Òrìsà* dentro do nosso culto afrodescendente, o qual muito aculturado ao longo dos tempos, e que podemos através deste ensaio visualizarmos outros ângulos de raciocínios e de pontos de vista.

Entendemos que o Batuque conseguiu preservar costumes tradicionais dos *yorùbá*, surgindo uma grande possibilidade de, a partir da informação entrevista do relato do *Bàbáláwo* Aikulola, compreendermos que o Batuque, ao conservar no seu rito religioso de iniciação o costume de não raspar os cabelos e não usar *adosù*, culminou por preservar um costume da nobreza e realeza *yorùbá*, colocando-o assim muito próximo das raízes tradicionais dos *yorùbá*.

Assim, a formação, fundamentação e a forma de iniciação do rito do Batuque no Estado do Rio Grande do Sul deixa em evidência a herança cultural de descendentes reais do *Òrìsà* em África, que sobreviveram nesse Estado.

Outro rito conservado é a cremeira, que não usa *ota*, tal qual o *Igbá-Ori* dos *yorùbá*, novamente segundo Aikulola.

Não tivemos em nenhum momento a intenção de darmos à famosa “verdade absoluta” dos fatos, mas sim procurarmos compreender “todos juntos” um pouco mais de nossas

tradições religiosas.

Convidamos o povo de santo do Batuque a analisar com carinho o objeto deste estudo.

Ase!



O tufo no alto da cabeça do sacerdote é o tradicional Adósù, símbolo que distingue os seguidores do Aláàfin Òyó

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLÁ, Wande. *Ifá will mend our broken world – Thoughts on Yorùbà Religion and Culture in Africa and the Diaspora*, Ifé, Iroko Academic Publishers, 1997.

_____. “A concepção ioruba da personalidade humana”, Paris, 1981. In: Internet, Cultura Iorubá, <<http://culturayoruba.wordpress.com>>.

_____. “The concept of good character in Ifá Literary Corpus”, In: *Yoruba Oral Tradition, selections from the papers present at the seminar on Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama*, Wande Abimbolá (Org.) Department of African languages and Literatures, University of Ife, Ile-Ife, Nigeria, 1975.

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Yoruba Modern*, London, Hodder & Stoughton, 1962 [1946].

ADESOJI, Michael Adémola. *Nigéria, História – Costumes, cultura do povo Ioruba e a origem dos seus Orixás*, 1990, edição do Autor.

BARRETTI FILHO, Aulo. *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*, Edusp, São Paulo, 2010.

BASCOM, William. *Yoruba concept of the Soul*. In: Internet, Cultura Iorubá, Disponível em <<http://culturayoruba.wordpress.com/concepcaoiorubadaalma/>>

BOWEN, Rev. T. J. *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, 1856. In: DICIONÁRIOS DE IORUBÁ. In: <<http://culturayoruba.wordpress.com/dicionarios-de-yoruba/>>.

COURLANDER, Harold. *Tales of Yoruba gods & heroes*, Original Publications, New York, 1973.

DREWAL, Margaret Thompson. *Yoruba Ritual (Performers, Play, Agency)*, Indiana University Press, Indiana, 1992.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Vozes, 1993 [1986].

ELEBUBON, Ifayemi. *The adventures of the Obatala*. A.P.I. Production, Osogbo, Oyo State, Nigeria, 1989.

FAKINLEDE, Kayode J. *Modern Practical Dictionary English-Yoruba \ Yoruba-English*, Hippocrene Books, Inc, New York, 2008

FAMULE, Olawole F. *Art and Spirituality: The Ijumu Northeastern-Yoruba Egúngún*, Phd. Dissertation,

University of Arizona, 2005.

HOULBERG, Marilyn H. "Egungun Masquerades of the Remo Yoruba". In: *Special Egungun, African Arts Journal*, XI, 3, UCLA, African Studies Center, University of California, 1978.

JONHSON, Rev. Samuel. *The History of the Yorubas - From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, Lagos, Routledge & Kegan Paul, 1921 [1973].

SANTOS, Juana Elbein dos e Deoscoredes M. Dos Santos. *Ìpòrì*. In: Internet, Cultura Iorubá <<http://culturayoruba.wordpress.com/ipori/>>

_____, Juana Elbein. *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Vozes, 1993 [1986].

VERGER, Pierre. *Orixás (Deuses Iorubás na África e no novo mundo)*, Editora Corrupio, São Paulo, 1997.

_____, "Uma rainha africana, mãe de santo em São Luis". In: *Revista USP*, n. 6, 1990, p. 151-8.

_____, "Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás." In, Internet: Cultura Iorubá <<http://culturayoruba.wordpress.com/nocao-de-pessoa-e-linhagem-familiar-entre-os-iorubas/>>

_____, Internet, Fundação Pierre Verger, <<http://www.pierreverger.org/>>

WOLFF, Erick. *A Entronação do Aláâfin e sua conservação: a nação Kanbina, no Batuque Nágô do Rio Grande do Sul*, São Paulo, 2011. In, Internet, Revista Olorun, n. 05, Outubro de 2011, <<http://www.olorun.com.br>>

**A EDUCAÇÃO E AS RELIGIÕES DE MATRIZ
AFRICANA:
MOTIVOS DA INTOLERÂNCIA**

Erisvaldo P. dos Santos

UNILESTE-MG

GT: Afro-Brasileiros e Educação / n.21

Agência Financiadora: Não contou com financiamento

Introdução

Este trabalho tem três pressupostos básicos:

O primeiro é o de que a educação escolar constitui-se em espaço e tempo de formação de identidades socioculturais, de reprodução e enfrentamento de preconceitos e também de formas correlatas de intolerâncias.

O segundo pressuposto é o de que em vários segmentos da sociedade brasileira encontram-se atitudes de preconceitos e de intolerância, com relação aos adeptos e às religiões de matriz africana.

O terceiro pressuposto é o de que a hegemonia das religiões de matriz judaico cristã, a discriminação racial e a satanização de entidades espirituais produzem uma invisibilidade das religiões de matriz africana, pelas políticas educacionais, e contribuem com a indiferença de educadores, diante da experiência de adeptos juvenis, que vivem com medo de dizer o nome da religião a que pertencem.

Diante desses três pressupostos, o objetivo principal deste trabalho é contribuir para a superação da atitude de indiferença de educadores/as frente ao preconceito e à intolerância religiosa de que são vítimas crianças e adolescentes em escolas de diversas partes do Brasil. Visando alcançar esse objetivo, através da reflexão e da informação, este trabalho está organizado em duas partes. Na primeira parte, apresenta e analisa a posição de educadores diante do assunto: religiões de matriz africana no Brasil. A base empírica da análise tem sua fonte em pesquisa realizada com educadores/as participantes de encontros formação sobre religião em diferentes estados do Brasil. Na segunda parte, apresenta o significado de alguns fundamentos dessas religiões, cujos conteúdos, em função do desconhecimento existente no seio da população, em virtude do etnocentrismo e eurocentrismo que marcam nosso processo civilizatório, são bases para atitudes intolerantes e preconceituosas. Pelo fato de que sobre a experiência do transe ou possessão recaem, de forma mais acentuada, as atitudes de

intolerância e preconceito, há uma maior ênfase na apresentação e análise desse que é um dos principais fundamentos da religião de matriz africana no Brasil. As duas partes deste trabalho foram elaboradas em cinco unidades temáticas, a fim de possibilitar um maior desenvolvimento de aportes empíricos e teóricos sobre o tema em questão.

1- Religiões de matriz africana e a educação escolar: colocação do problema

A problemática desses três pressupostos acima anunciados refere-se à existência de religiões de matriz africana no Brasil. Ou seja: existe em nosso país, pelo menos, mais de uma expressão religiosa, cuja matriz encontra-se no vasto continente africano. Trata-se de um legado dos povos que foram trazidos da África, como escravos durante mais de três séculos de vigência do regime escravista. O conteúdo dessas religiões vem sendo dinamicamente preservado, mesmo diante da perseguição dos senhores de engenho, da hostilidade e vigilância da Igreja Católica, da tentativa de seu embranquecimento por parte dos espíritas kardecistas e, mais recentemente, da intolerância dos neopentecostais²⁴. Ainda assim, os terreiros de candomblés das nações Keto, Jeje, Angola e Efã, o Omolocô, o Terecô e algumas vertentes da Umbanda, em níveis diferenciados, constituem uma base significativa das religiões de matriz africana no Brasil.

Em cada um desses segmentos religiosos, existem códigos socioculturais que reinstaura linguagens e símbolos da religiosidade africana. Há também trocas comunitárias que partilham saberes, experiências de vida e axé (força vital), nos processos de iniciação, na sacralização de seres dos reinos vegetais, minerais e animais, nas festas e nos rituais fúnebres. Tais experiências constituem-se em formas diferenciadas de estabelecer e compreender a relação entre cultura e natureza. Sendo essa última entendida como algo superior ao mundo criado

24 Os neopentecostais são grupos de pessoas pertencentes a diferentes denominações religiosas cristãs que vivem um tipo de espiritualidade relacionada com o fervor de Pentecostes. A Igreja Deus é amor e Universal do Reino de Deus estão entre os grupos de neopentecostais. É muito comum a existência de transe espiritual entre seus adeptos, que por sua vez é interpretado como manifestação do Espírito Santo. Eles combatem as religiões de matriz africana de forma declarada.

pelos seres humanos. Em torno das concepções de vida e de cultura das religiões de matriz africana vêm circulando intelectuais e pesquisadores interessados em outras formas de sociabilidade humana.

Embora a forma de sociabilidade das religiões de matriz africana tenha um vasto repertório de códigos socioculturais e educativos da população afrodescendente, no Brasil, ainda são poucos os pesquisadores do campo da Educação que realizam investigações sobre a referida temática²⁵.

Ao contrário daquilo que ouvi na investigação realizada em encontro de assessorias e fóruns de educadores, envolvidos com a temática religiosa, que afirmam a inexistência de uma bibliografia sobre religiões africanas no Brasil, desde a década de quarenta que vem se consolidando estudos, pesquisas e ensaios publicados sobre a referida temática. Entre os investigadores das religiões de matriz africana no Brasil, encontra-se o francês Roger Bastide²⁶, cujo trabalho de pesquisa resgatou a dignidade do conteúdo das religiões afro-brasileiras, que era objeto de pesquisas relacionadas às manifestações de doenças psicossomáticas. Nessa linha, encontram-se as pesquisas desenvolvidas pelo médico legista Nina Rodrigues.

Além de Bastide, outros pesquisadores também contribuíram para afirmar a dignidade das religiões de matriz africana no Brasil²⁷. No entanto, as pesquisas sobre as religiões de matriz africana, produzidas nos campos de conhecimento da Antropologia, da Sociologia e da Teologia

25 Sobre essa temática, posso indicar duas pesquisas significativas realizadas em nível de Mestrado, mas não foram produzidas em programas de Pós-Graduação em Educação. Trata-se das pesquisas de SANTOS, M. C., 1998, sobre "A dimensão pedagógica do terreiro nagô", no Mestrado de Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, da Universidade Estadual de Santa Cruz, na Bahia; e também a pesquisa de POVOAS, R. do Carmo, 1989, sobre "A linguagem do Candomblé", desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Letras Vernâculas, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A maioria das pesquisas produzidas sobre essa temática advém dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e Ciências Sociais.

26 Em 1938 Bastide já ministrava aulas de Sociologia na Universidade de São Paulo. Durante dezesseis anos esteve realizando pesquisas no Brasil.

27 ORTIZ, R., 1978; VERGER, P. F., 1985; REHBEIN, F. C., 1985; SANTOS, J. E., 1986; PRANDI, R., 1991; FERRETTI, S. F., 1995; BRAGA, J., 1995; RIBEIRO, R.I., 1996 e PRANDI, R., 2001.

continuam desconhecidas para a maioria dos/as educadores do nosso país. É isso que posso deduzir diante da afirmação sobre a ausência de pesquisas e publicações.

2- Os/as educadores/as e a intolerância religiosa na escola

Em diferentes encontros com educadores/as do ensino fundamental e médio, das redes públicas e privadas, depois de informar sobre a existência de um vasto material bibliográfico, a respeito dessa temática, produzido nos últimos vinte anos, escutei de alguns/mas educadores/as indagações sobre qual seria a importância de tratar desses conteúdos em sala de aula, onde a maioria dos/as alunos/as é de tradição religiosa judaico cristã. Diante desse tipo de indagação, sempre evitei uma resposta imediata, devolvia a pergunta para compreender a posição do/a educador/a sobre o assunto. Quase sempre, o/a educador/a começava afirmando que era católico/a e que estava acostumado/a a ouvir horrores sobre terreiros de candomblés e centros de Umbanda, como espaço onde as pessoas eram possuídas por entidades diabólicas, mas nunca tivera muito interesse por esse tipo de manifestação religiosa. Como se pretendesse desculpar-se, diante do meu interesse e conhecimento sobre o assunto, a pessoa concluía sua fala dizendo que não tinha nada contra aos adeptos das religiões de matriz africana no Brasil.

Insistindo no diálogo, eu perguntava se o/a educador/a já havia identificado em sala de aula algum/a aluno/a adepto das religiões de matriz africana, a resposta demorava um pouco, mas era explicitada. Tal identificação resultava das “brincadeiras” de alunos/as que apelidavam algum/a colega como “macumbeiro/a”, “preto/a feiteiro/a”, “mandingueiro/a” ou simplesmente diziam que fulano/a era espírita²⁸. Mas isso não era levado muito a sério na

28 O Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA - apresenta os motivos de sua publicação “Plantando Axé: Religiões afro-brasileiras e movimento negro” com expressões semelhantes a essas que se ouve desde a infância: “Ei, nega do batuque!”, “Sai fora, negro macumbeiro!”, “Aquele ali, é filha de macumbeira!”, “Sai daqui, galinha de macumba!”, “viste aquele pombo de macumba?” CEDENPA, 1997:15.

escola, dizia-me: tratava-se de algo “corriqueiro e normal” nas “brigas” e brincadeiras de crianças e adolescentes.

Considerar os apelidos, a discriminação de gênero, raça e sexo, as “brincadeiras” e brigas na escola como “normais” não é uma posição isolada entre os/as educadores. No campo da Educação, pesquisas realizadas sobre o preconceito e a discriminação racial, revelaram não apenas o silêncio dos rituais pedagógicos diante da discriminação racial do/a aluno/a negro/a²⁹, mas também como os apelidos são responsáveis pela baixa autoestima de alunos/as negros/as³⁰.

Ou seja, nesses casos, alunos/as pertencentes às religiões de matriz africana continuam sendo vítimas de preconceito racial e religioso, sem que nenhuma atitude pedagógica seja tomada para impedir tal excrecência. O preconceito, a discriminação e a intolerância são tratados como se não fossem problemas éticos a serem enfrentados pelos rituais pedagógicos da escola. Eles são considerados como “brincadeiras de crianças”, “algo normal”. Esse tipo de caso corrobora com o enunciado do primeiro pressuposto deste trabalho, sobretudo naquilo que se refere ao fato da reprodução de preconceitos e de formas correlatas de intolerância por parte da escola. Corrobora, também, com o segundo e o terceiro pressupostos, pois permite identificar como educadores fazem parte de segmentos da sociedade brasileira que demonstram atitudes de preconceitos e intolerância diante das religiões de matriz africana. Diante disso, a pergunta sobre a importância de abordar tais conteúdos dentro da escola sugere, não apenas a insignificância do número de adeptos, mas, sobretudo, uma depreciação do conteúdo. O preconceito pode ser deduzido das informações que as pessoas guardam sobre os horrores do candomblé e dos centros de Umbanda, como experiências religiosas do mal.

O terceiro pressuposto comparece tanto na afirmação de hegemonia da tradição religiosa de matriz judaico cristã na diabolização do transe espiritual, quanto na indiferença de educadores/as diante da construção da autoestima de crianças e jovens negros/as e não

29 GONCALVES, L. A. O., 1985.

30 SILVA, C. D., 1995.

negros/as filhos/as de pais adeptos e não adeptos das religiões de matriz africana, que têm medo de dizer o nome da religião a que pertencem, para não sofrerem com as reações de preconceito e de intolerância, resultantes da sua confissão.

Embora a liberdade de consciência e de crença seja um dos direitos e garantias fundamentais do cidadão existente na Constituição Brasileira, bem como o livre exercício dos cultos religiosos³¹, os organismos de implementação de políticas públicas educacionais continuam desconsiderando a existência de religiões de matriz africana no Brasil. Em Minas Gerais, por exemplo, existem Conselho e Comissões Regionais que formam e qualificam professores/as de Ensino Religioso, nos quais não há representantes das religiões de matriz africana. Todos os membros desses Conselhos pertencem à tradição judaico cristã³².

No entanto, existem procedimentos diferenciados com relação à abordagem das religiões de matriz africana, por parte do poder público. A título de exemplo, identifiquei a prática e a legislação do Estado de São Paulo e do Estado do Pará, respectivamente. Em São Paulo, há um diálogo entre a Secretaria Estadual de Educação e representantes das religiões de matriz africana³³, com o objetivo de discutir conteúdos e procedimentos relativos a essa religiosidade. No Estado do Pará, a constituição estabelece a possibilidade da disciplina ensino religioso versar sobre as religiões afro-brasileiras³⁴. Em verdade, na formulação de políticas educacionais, o que se percebe é o Estado tratando a questão do Ensino Religioso como se não existissem as religiões de matriz africana e como se os seus representantes fossem invisíveis.

31 BRASIL, Constituição da República Federativa ... Art. 5º, VI.

32 Fazem parte do Conselho de Ensino Religioso do Estado de Minas Gerais: Assembleia de Deus no Brasil, Associação da Igreja Metodista, Associação Evangélica Brasileira, Comunidade Evangélica de Confissão Luterana, Convenção Batista Mineira, Conselho Nacional das Igrejas Cristãs, Igreja Apostólica Romana, Igreja Evangélica Luterana no Brasil, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Unida. É esse Conselho que indica os membros da comissão Central de Ensino Religioso da Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais.

33 Em São Paulo, a ialorixá (sacerdotisa) Sandra Egea tem participado em várias reuniões que abordam a temática do Ensino Religioso junto aos organismos de formulação de políticas educacionais.

34 Cf. A Constituição Estadual do Pará, Artigo 277, inciso VI, parágrafo 1º - "O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas, podendo versar sobre quaisquer religiões, inclusive afro-brasileiras, estrangeiras ou indígenas." Apud CEDENPA, 1997:102

Com efeito, a presença de um sacerdote do Candomblé Jeje³⁵ no Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, vinculado à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, sinaliza uma forma diferente do Estado Brasileiro tratar as religiões de matriz africana.

A situação de invisibilidade das religiões de matriz africana, bem como de seus representantes nas políticas educacionais tende a mudar em contextos acadêmicos, onde se refletem sobre as minorias e a exclusão social. Porém, mesmos nesses ambientes, o que se verifica não é bem uma postura respeitosa e de tolerância religiosa.

Quem transita entre os ambientes acadêmicos e o mundo das religiões afro-brasileiras, seja como pesquisador, membro ou sacerdote, costuma, muitas vezes, ser vítima de atitudes intolerantes, jocosas e preconceituosas. Para camuflar o preconceito, o início da conversa entre membros da academia e pessoas vinculadas às religiões de matriz africana tem o tom de uma simples brincadeira, mas a indagação é jocosa. Com enunciados do tipo: “Quando é mesmo que você termina sua pesquisa sobre macumba?” “Quando é que você vai me levar pra conhecer uma macumba?” “Cuidado com ele, pois ele mexe com macumba!” Ou ainda “Acho que estou precisando tomar uns passes em um terreiro!” Com esse tipo de enunciado, o que se vê no meio acadêmico é um preconceito velado diante das pessoas que, de uma maneira ou de outra estão vinculadas às religiões de matriz africana no Brasil.

Esse mesmo tipo de preconceito já não é tão velado quando se trata de alunos/as do ensino fundamental e médio. Isso foi observado em pesquisa realizada junto aos adolescentes da Comunidade dos Arturos, em Contagem-MG³⁶. Naquele contexto, em que foi investigada a transmissão dos conteúdos do Congado, uma manifestação afro católica, organizada em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário, os adolescentes que participavam dessa expressão eram taxados na escola de “macumbeiros”. Essa alcunha pejorativa estava desestimulando a

35 Trata-se do sacerdote Francelino Xapanan, com Terreiro aberto em São Paulo, uma pessoa influente e participativa no debate público sobre as religiões de matriz africana no Brasil.

36 SANTOS. E.P., 1997.

participação em dança pública dos grupos de Congo e Moçambique, mesmo nos finais de semana. Eles/as não queriam ser chamados de “macumbeiros” nas discussões que ocorriam no pátio escolar na segunda-feira. Também não aceitavam que o Congado fosse, em hipótese alguma, um tipo de “macumba”.

No que se pode chamar de imaginário coletivo da sociedade brasileira, “macumba” é igual magia negra, feitiçaria, trabalhos de encruzilhadas, etc. Nos programas de televisão das igrejas neopentecostais os pastores não cansam de veicular esse tipo de mensagem. Aqui vale ressaltar que até a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica também tinha orientações explícitas contra ao que chamava de baixo espiritismo³⁷. Havia, inclusive, uma ameaça de ex-comunhão para quem participasse da “macumba”, considerada, na década de cinquenta, pelo Cardeal Motta, “um dos maiores atentados a fé, contra a moral, contra nossos foros de educação, contra a higiene e contra a segurança”³⁸. Uma verdadeira cruzada foi realizada para combater a expansão da Umbanda entre o segmento das classes médias. A Igreja Católica só mudou de posição em relação à “macumba” depois das deliberações do Concílio Vaticano II, em específico, com o Documento *Ad Gentes*, que tratou da questão missionária.

Sem precisar remontar às mazelas da escravidão, encontramos na recente ação pastoral e evangelizadora de igrejas cristãs uma base de sustentação da intolerância religiosa e do preconceito contra as religiões de matriz africana no Brasil. Embora a Igreja Católica tenha produzido documentos sinalizando uma mudança de atitude, não se pode esperar uma transformação automática, em razão daquilo que na historiografia passou a se chamar de uma *longa duração* da mentalidade. Além do mais, a maioria dos católicos ainda desconhece as orientações conciliares. Se por um lado a Igreja Católica no Brasil, oficialmente, através da CNBB, vem mudando de posicionamento, publicando, em 1976, novas orientações pastorais para tratamento respeitoso da “Macumba e dos Cultos Afro-Brasileiros”³⁹; por outro lado, a

37 ORTIZ, 1978.

38 Apud. ORTIZ, 1978: 182.

39 CNBB-Leste 1, 1976.

partir da década de oitenta, a expansão das igrejas neopentecostais vem coincidindo com a deflagração de uma cruzada cristã contra pessoas e templos das religiões afro-brasileira, inclusive com invasão organizada a templos e cerimônias religiosas, como ocorreu recentemente em Salvador e também em Belo Horizonte.

3- A intolerância religiosa e alguns fundamentos das religiões de matriz africana

Diante da problemática que envolve a intolerância religiosa e o preconceito com relação aos adeptos e aos templos das religiões de matriz africana, temos de nos perguntar pelos motivos que atualmente resultam nessas atitudes. Para tentar compreender os motivos da intolerância e do preconceito, duas indagações podem ser feitas, uma primeira relacionada aos fundamentos e à organização, e a uma outra sobre a aceitação e à legitimidade. A primeira pergunta pode ser formulada nesses termos: O que há de tão absurdo na organização e nos fundamentos das religiões de matriz africana, que poderia explicar a intolerância e os preconceitos de que são vítimas as pessoas adeptas dessas religiões? A outra pergunta é: Por que será que no mercado e concorrência das religiões, para usar uma expressão de Pierre Bourdieu, as religiões de matriz africana enfrentam grandes problemas de aceitação e de legitimidades no Brasil?

Para responder essas duas indagações tenho de explicitar mais uma vez o que estou entendendo por religiões de matriz africana no Brasil. Mesmo contrariando alguns segmentos religiosos que não reconhecem a Umbanda como uma religião de matriz africana, em função de um certo processo em embranquecimento de práticas afro-brasileiras, ainda assim, entendo como religiões de matriz africana no Brasil todas as expressões religiosas em que existem algum tipo de transe possessão mediúnica (de orixá, inquice, vodum ou ancestral) e de rituais de iniciação, públicos ou privados, envolvendo a comunidade com cânticos e danças, ao som de instrumentos de percussão, comandadas por um/a ou mais de um sacerdote ou sacerdotisa, amparado/a por um tipo de oráculo africano.

Nessa definição que terminei de apresentar, suprimi toda e qualquer dimensão transcendental da religião, em proveito de uma dimensão relacional da pessoa com seu orixá, que é um ancestral ou força da natureza divinizada, através de rituais privados ou comunitários, ao som de instrumentos de percussão, tendo o sacerdócio e o oráculo africano como mediadores dessa relação. A meu ver, cinco elementos são fundamentais nas religiões de matriz africana no Brasil. 1. A possessão mediúnica; 2. os rituais públicos e privados; 3. a comunidade; 4. o exercício do sacerdócio, 5. o oráculo africano.

Sobre a dimensão a existência de um Deus transcendente, como bem demonstrou em sua tese de doutorado, a alemã Franzisca Rehbein, a ideia de um Deus criador, que reside no orun (céu) e tem a força e o poder por si mesmo, existe nas religiões africanas, mas não há um culto organizado para o Ser Supremo. A Olorun, Olodumare, senhor do destino eterno, são dirigidas orações curtas de afirmação da sua grandeza, como por exemplo⁴⁰: a oração que afirma haver Deus maior do que Olorun.

As divindades que são invocadas e com quem o fiel estabelece uma relação no cotidiano são intermediárias entre o Ser Supremo, no orun (céu) e o indivíduo aqui no aiye (terra). Conforme a denominação da religião de matriz africana no Brasil, chamam-se orixá, inquice, vodum. Trata-se de forças que se fazem presentes e se relacionam na vida do fiel, não apenas durante o ritual, através da possessão ou do transe, mas também, como afirma Roger Bastide, "de modo certamente menos espetacular embora mais contínuo e mais eficaz, por sua pedra, pelos objetos sagrados do peji (altar) pessoal (...)"⁴¹.

Embora sejam a possessão e o transe as formas mais espetaculares das divindades africanas se relacionarem com o fiel, através de manifestação pública ou privada, essa não é a única maneira do fiel se relacionar com sua divindade. Há, desde o momento da iniciação, uma série de códigos simbólicos objetos rituais, através dos quais as divindades se fazem presentes na

40 REHBEIN, 1985: 27-30.

41 BASTIDE, 2001:66.

vida do fiel. São os otás (pedras sacralizadas), as ferramentas, símbolos das entidades que são a manifestação do sagrado entre o "povo do santo".

Sobre o fenômeno do transe ritual ou da possessão recai parte da explicação da intolerância e do preconceito, pois tem sido estudado a partir de pontos de vistas que não consideram a sua dimensão propriamente religiosa. Conforme Márcio Goldman, no Brasil o fenômeno da possessão ou transe tem sido estudado através de dois modelos: um modelo de análise construído a partir do fator biológico, patológico de caráter histérico e neurótico; e o outro modelo fundando na determinação social, como mecanismo de adaptação, "instrumento de protesto social" e como "meio de reforço da ordem existente".⁴² Apesar de não negar que a possessão tenha aspectos biopsicológicos e sociológicos, Goldman afirma que esses dois modelos (biologizante e sociologizante) incidem no reducionismo, que é, um erro metodológico e epistemológico. Trabalhando com a hipótese de que a possessão é uma realidade cujo completo entendimento depende da articulação entre o transe, o culto e a sociedade, Goldman sustenta que a "possessão é um fenômeno complexo, situado no cruzamento de um duplo eixo, um de origem nitidamente sociológica, o outro ligado a níveis mais individuais.⁴³" Esse duplo eixo de análise da possessão é abordado em Goldman, através de uma teoria da construção da pessoa e de uma teoria ritual.

O que nos interessa, aqui, mais especificamente, é uma compreensão de como o fenômeno da possessão ou transe está relacionado com as religiões de matriz africana no Brasil. A resposta do Márcio Goldman remonta aos aspectos pessoais e rituais. Sendo assim, ao conceber o fenômeno da possessão mediúnica como um dos fundamentos da religião de matriz africana, posso estabelecer um vínculo direto com os rituais de iniciação e de passagem que ocorrem no interior das comunidades religiosas, que também são tomados como fundamentos da religião.

A partir do estudo da possessão realizado por Márcio Goldman, posso sustentar que por meio de rituais a pessoa fiel às religiões de matriz africana é possuída por uma qualidade específica

42 GOLDMAN, 1987:93.

43 GOLDMAN, 1987:95.

de um orixá, tida como uma “entidade geral”, que pode ser um inquice, vodum ou ancestral africano. Isso porque, há nas religiões de matriz africana no Brasil, o orixá Xangô, o inquice Nzaze-Loango, e o vodum Badé, que é, cada um, na sua tradição, ancestral geral ou força da natureza. Há também o Xangô de Luísa, Nzaze-Loango de Cláudia e o Badé de Filomena. Portanto, o que se apossa como tipo de transe nas pessoas que são dos terreiros de candomblé de Keto ou Efã, Angola, Jejes, do Omolocô e mesmo nas casas de Umbanda é uma “ínfima fração” da entidade geral, “caso contrário, nem o filho de santo que o recebe, nem o próprio mundo poderiam suportar a infinita potência que sobre eles se abateria, sendo imediatamente aniquilado”⁴⁴.

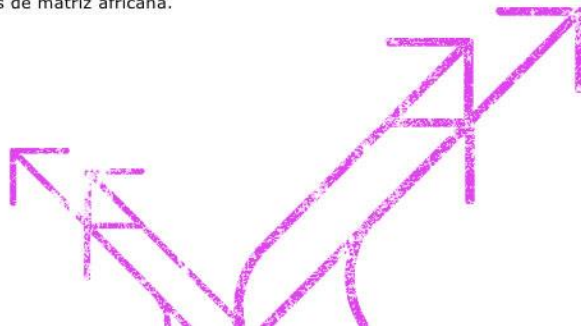
Há uma relação individualizada entre o fiel e o orixá iorubá, entidade religiosa que pode ser compreendida como força da natureza ou ancestral divinizado, observada inclusive em África, na Nigéria, onde Karin Barber afirma que “cada fiel pode sentir que tem ‘sua própria’ Oya (Iansã) ou *Sàngó* ou qualquer outro òrìṣà. Isso acontece porque cada òrìṣà é dividido em versões incontáveis, cada uma delas com seu próprio nome subsidiário, orikí (poema religioso), personalidade e tabus.”⁴⁵

Ao compreender a possessão como algo que se dá apenas por uma “ínfima fração” da entidade geral, seja ela orixá, inquice ou vodum, Márcio Goldman não somente nos ajudou a pensar a religião de matriz africana, no estrito sentido do termo religião, como um sistema que desenha um outro mundo e realiza esforços para tocá-lo; mas também, contribuiu para nos ajudar a pensar o significado das primeiras possessões de entidade como “transe bruto”. Quando durante um ritual das religiões de matriz africana alguém cai no chão estatelado, é possível crer que este alguém tenha sido possuído por muito mais do que uma “ínfima fração” da entidade religiosa que lhe apossou. Coincidência ou não, conheci casos em que a queda machucou bastante a pessoa, que, por sua vez, não queria se submeter ao processo de iniciação.

44 IDEM, *Idem*.
45 BARBER, 1989:158.

Nesses casos, na linguagem do “povo de santo” a pessoa “bolou” com uma entidade religiosa. Ela havia sido escolhida para ser consagrada ao orixá, inquice ou vodum. O processo de iniciação ritual inevitavelmente deveria acontecer, pois é isso significa o ato de bolar no chão. Dependendo dos níveis de sentidos conscientes e inconscientes produzidos pelo ato de bolar na trajetória pessoal, uma recusa radical diante do apelo à iniciação poderia significar vários prejuízos na vida da pessoa. Podendo, inclusive levar a sérios problemas de saúde física e mental, como casos de loucura.

No meu entender, uma forte manifestação da entidade religiosa na vida do indivíduo, quase sempre ocorre no contexto de um ritual religioso, em pessoas que têm algum tipo de vínculo negativo ou positivo com comunidades religiosas de matriz africana. Algumas vezes, o “ato de bolar” decorre seja de um apelo emocional diante da beleza do espetáculo religioso, seja por uma atenção especial as orientações e revelações feitas pelas entidades do terreiro, seja ainda pelas revelações apresentadas na consulta ao oráculo da religião. De uma forma ou de outra, a pessoa que costuma cair estatelada no chão já sente algum tipo de apelo interior da religião. Outros motivos de ordem sociológica e biopsicológicas poderiam ainda ser acrescentados a esse tipo de manifestação, mas, por ora, esses são os escolhidos para nos introduzir nos rituais de iniciação nas religiões de matriz africana.



4- Outras formas de adesão à religião de matriz africana

A tradição religiosa judaico cristã antes dos neopentecostais, primava por um tipo de religiosidade mais contemplativa, sem grandes manifestações aparentes. Na Igreja Católica, por exemplo, o transe místico sempre fora reprimido. Um caso clássico de repressão ao transe, refere-se à história de Santa Teresa de Ávila, que tinha grandes arrebatamentos espirituais. O transe ou possessão quase sempre foi tomado pela tradição judaico cristã como alucinação ou possessão diabólica. Em razão disso, desenvolveu-se um tipo de religiosidade, em que as pessoas têm dificuldades em aceitar o transe religioso como fundamento de uma religião.

No entanto, vale ressaltar que há outras maneiras menos dramáticas de iniciação de uma pessoa nas religiões de matriz africana. Por decisão pessoal, alguém pode manifestar o desejo de participar e ser iniciada nos rituais religiosos, mesmo não sendo possuído por uma entidade religiosa. Além disso, entidades de pessoas que ocupam cargos sacerdotais podem convidar alguém da assistência, de certa maneira alguém amigo/a da casa, para assumir algum tipo de papel no ritual religioso. O Jogo de Búzios ou a Peneira de Ifá também pode revelar a vontade dos orixás, inquices ou voduns em ter determinada pessoa ocupando funções em uma comunidade religiosa. Nesses casos, existem diferentes processos de iniciação.

Em todos os casos, a iniciação se dará através de rituais que vão desde a lavagem das contas, passando pelo Bori (dar comida à cabeça) e pelos banhos de ervas, seguindo com a sacralizações de animais de duas e quatro patas, com reclusão e aprendizagem dos códigos litúrgicos e procedimentos comunitários. A maior parte dos rituais de iniciação é de ordem privada, são realizados na presença de alguns membros da comunidade que já foram submetidos aos mesmos e têm firmeza e maturidade religiosa para ajudar nos atos. Nas religiões de matriz africana, apenas uma pequena parte dos rituais de iniciação é aberta ao público que não tem um vínculo ritualístico com a comunidade. Trata-se da festa do nome do santo e da entronização de Ogãs e equedes, kissicaramgomos e makotas, cargos sacerdotais importantes na hierarquia dos terreiros. Até o momento de apresentação pública, a pessoa iniciada terá passado por um período que vai de sete a trinta dias de reclusão ritual. Nesse

tempo, terá aprendido cantos, rezas, danças e narrativas sobre as vivências religiosas dos/as mais velhos/as. Todo esse sacrifício tem como principal objetivo um tipo de vínculo e o aprimoramento da relação pessoal com uma entidade religiosa.

Fora dos rituais de iniciação, as religiões de matriz africana têm outros rituais em que se repetem acontecimentos narrados em mitos, como os rituais das Águas de Oxalá, realiza-se também um banquete para a família de um Orixá, como o Olubajé de Obaluaiye. Basicamente, em todos os rituais públicos, há comida e bebida farta para ser compartilhada com a assistência. Em quase toda a Bahia, as comidas oferecidas são iguarias da culinária afro-brasileira, como acarajé, amalá, caruru, vatapá, xinxim de galinha, acaçá, arroz de haussá etc.

Tudo isso ocorre em clima de festa comunitária e de confraternização que se inicia desde o anúncio do ritual, através da colaboração financeira dos membros que podem contribuir, e vai até a preparação comunitária dos alimentos que serão servidos ao altar das entidades religiosas e ao povo que vem participar da festa.

A festa não é apenas uma das características principais das religiões de matriz africana, mas também um dos seus fundamentos. Ao som da música, ao retumbar dos tambores, no ritmo da percussão, as pessoas cantam e dançam para invocar a proteção e reverenciar as entidades religiosas. É esse um dos momentos em que a relação entre o indivíduo e sua entidade torna-se mais forte, produzindo, assim, benefícios na ordem dos enfrentamentos cotidianos, que são múltiplos e diversificados. Esses enfrentamentos envolvem desde os conflitos de classes, raça e gênero, passando pela afirmação de identidade, desembocam nas atitudes de intolerância e preconceitos, e vão até a luta diária pela sobrevivência. No contexto dos rituais, a festa simboliza a culminância do principal objetivo que se pretende alcançar nas religiões de matriz africana. Trata-se de uma vida boa, com saúde, prosperidade e felicidade.

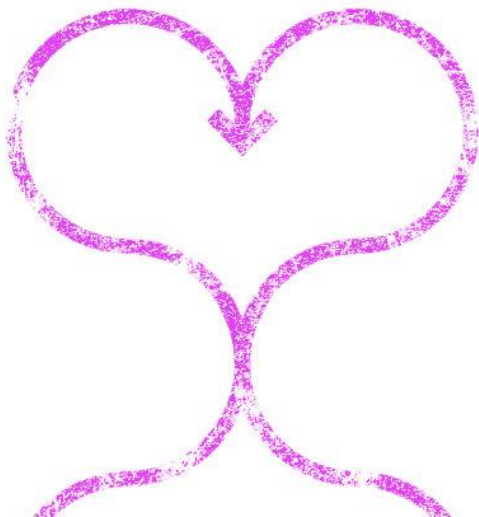
5- Considerações finais

O conhecimento dos fundamentos religiosos como códigos socioculturais e parte das referências identitárias dos afrodescendentes, possibilita a compreensão de que não há nem um absurdo nas religiões de matriz africana no Brasil. Em verdade, o que existe mesmo na sociedade brasileira, e de sobra, é eurocentrismo e etnocentrismo. É aí que se produz um entendimento de que a religião certa é aquela que os europeus nos trouxeram, cuja matriz é judaico cristã. As outras religiões, não são propriamente religiões, mas seitas, expressões de religiosidade, crenças, magias e superstições. Para esse tipo de entendimento, a única religião que tem uma mensagem boa para vida é o cristianismo, porque promete a vida eterna.

No entanto, para as religiões de matriz africana, de certa maneira, a eternidade da vida começa aqui, vivendo feliz, junto das pessoas de quem se gosta. Não se contesta a plenitude de uma vida após a morte, mas também não há uma preocupação em alcançá-la. O que o adepto consciente das religiões de matriz africana espera depois da sua morte é, por um lado, ser digno dos ritos fúnebres, merecidos em virtude do seu processo de iniciação, por outro lado, ser celebrado pela sua firmeza e seu compromisso com a tradição e com os fundamentos presentes nessa forma de sociabilidade.

Compreender os fundamentos das religiões de matriz africana como códigos socioculturais e educativos, referentes a uma outra forma de sociabilidade, pode ser um dos caminhos para afastar atitudes como a indiferença, a intolerância e o preconceito na educação escolar. Essa perspectiva de compreensão contribui para que o/a estudante negro/a, e, também não-negro/a, adepto/a das religiões de matriz africana, possa ver sua religião ser abordada na escola como uma referência identitária positiva. Retomo, assim, um dos aspectos do primeiro pressuposto deste trabalho: o de que a escola é um espaço e tempo de afirmação de identidade. Certamente, isso exige um esforço muito grande de educadores/as deste nosso País, com relação à mudança de mentalidade e práticas educativas.

Para finalizar, resalto que as questões relacionadas à aceitação e legitimidade das religiões de matriz africana podem também ser pensadas pelo não reconhecimento de que Deus, o Ser Supremo, O Eterno, tem outras maneiras de se fazer presente no meio da humanidade. Os orixás, os inquices, os voduns e os ancestrais constituem-se outras palavras de Deus na história da humanidade.



Referências bibliográficas:

BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia: rito nagô. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África ocidental: atitudes dos iorubá para com o òrisà. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de. (org.) Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon e Edusp, 1989.

BRAGA, Júlio. Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 1995.

CEDENPA. Plantando axé: religiões afro-brasileiras e movimento negro. Belém: CEDENPA, 1997.

CNBB-Leste 1. Macumba, cultos Afro-Brasileiros. São Paulo: Paulinas, 1976.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo. São Paulo: Edusp; São Luís: Fapema, 1995.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.) Candomblé: desvendando identidades. São Paulo: EMW Editores, 1987.

GONÇALVES, Luiz Alberto de Oliveira. O silêncio, um ritual pedagógico a favor da discriminação racial: estudo acerca da discriminação racial nas escolas públicas de Belo Horizonte. Belo Horizonte: FAE-UFMG, 1985. (Dissertação de Mestrado).

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião na sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.

PÓVOAS, Rui do Carmo. A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1989.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1991.

REHBEIN, Franzisca C. Candomblé e salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã. São Paulo: Loyola, 1985.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Alma africana no Brasil: os iorubas. São Paulo: Oduduwa, 1996.

SANTOS, Erisvaldo P. dos. Religiosidade, identidade negra e educação: o processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos. Belo Horizonte: FAE-UFMG, 1997. (Dissertação de Mestrado)

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nãgó e a Morte: Pàdè, Asèsè e o culto de Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Consuelo Oliveira. A dimensão pedagógica do terreiro nagô. UESC, 1998. (Dissertação de Mestrado).

SILVA, Consuelo Dolores. Negro, qual é teu nome? Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

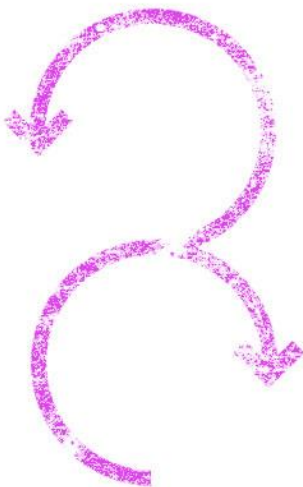
VERGER, Pierre Faumbi. Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. 2 edição. Salvador: Currupio, 1985.

Revista Olorun - 11 (dez. 2012) - 63

Adaptação: Luiz L. Marins

CULTURA IORUBÁ

<http://culturayoruba.wordpress.com>



Os Voduns de Jeje Mahi

\Hùngbónò Charles (Ágbàjì Dofàmi)

12/06/2011

Os Seguidores da Nação Jeje

A Nação Jeje compreende as culturas de diversos povos, tais quais os Fons, Ewes, Adjas, Minas, Popos, Gans, etc. Estes povos tinham e tem em comum sua forma de religião: o culto ao Vodun. Mas a diversidade no culto varia de povo para povo, de seguimento para seguimento. Estes povos habitavam o antigo reino de Dahomey, Dahomé ou Daomé, situado onde hoje é o Benin, mantendo proximidades com a Nigéria, onde situam-se os povos yorubás, e que mantém em suas regiões fronteiristas, uma mescla de seus cultos, fazendo com que os "jejis" adotassem alguns orixás em seu panteão (voduns nagôs como Oyá, Òsún, Yemanjá), assim como os nagôs adotaram alguns voduns em seu panteão (Oxumaré, por exemplo). Os povos da capital de Dahomey (Abomey ou Abomé) eram principalmente os Adjas. Por volta de 1650, os Adjas conseguiram dominar os Fons, e o rei Hwegbajá (1645-1685) declarou-se rei de seu território comum.

Tendo estabelecido sua capital em *Abamey*, Hwegbajá e seus sucessores conseguiram estabelecer um Estado altamente centralizado com base no culto da realeza (Voduns Reais) estruturado em sacrifícios (incluindo sacrifícios humanos) aos antepassados do monarca. Toda a terra era propriedade direta do rei, que coletava tributos de todas as colheitas obtidas. Logo este povo entraria em confronto com vários outros, alguns pertencentes à própria origem "jeji" (daomeana) como os povos de Aladá, Mahi, Uidá, e outros povos de origem yorubá, tais como o Reino de Oyó, que acabou vencendo os daomeanos.

Economicamente, entretanto, Hwegbajá e seus sucessores lucraram principalmente com o tráfico de escravos e relações com os escravistas estabelecidos na costa. Como os reis do Daomé envolveram-se em guerras para expandir seu território, e começaram a utilizar rifles e outras armas de fogo compradas aos europeus em troca dos prisioneiros, que foram vendidos como escravos nas Américas.

No Brasil, chegaram principalmente os Minas (povos da Costa da Mina, de origem Mina e Popo), os Mahis (povos camponeses de origem Fon, Ewe e Gan), os Savalus (também de origem Fon, Ewe), povos de Aladá, Uidá e os próprios Adjas. Esses diferentes povos de diferentes línguas e costumes estabeleceram seu culto no Brasil, sob o nome de Nação Jeje, baseando-se no culto aos Voduns e formando várias ramificações, dentre as quais se destacam:

^ *Jeje Dahomey*: é a forma de culto estabelecida pelos povos adjas, seu culto baseia-se principalmente na reverência aos Voduns Reais (dirigentes do Dahomey), Voduns da família de Hevioso (voduns do trovão, juntamente com os tòvoduns ou voduns aquáticos) e Voduns da família de Dan (serpentes). Os dirigentes do Dahomey tinham um conflito quanto ao culto de Sakpata, que tinha os títulos de Jòholú ("Rei das Joias", aludindo ao fato de ser o dono das chagas) e Ayinon ("Dono da Terra"), títulos estes que o rei também possuía, o que levou ao culto de Sakpata ter sido banido da capital e não existir no Jeje Dahomey. Orixás/Voduns Nagôs, não são cultuados nesta ramificação. O terreiro que representa esta nação é o Terreiro do Pinho (Hunkpame Dahomey) situado em Maragojipe na Bahia. As línguas faladas são o adjagbé e o ewegbé.

^ *Jeje Mina*: o Jeje Mina tem seu culto voltado à adoração real dos voduns de Abomey. Isso porque a fundadora deste culto (presente unicamente na Casa das Minas, pois nas demais casas de Tambor de Mina, o culto é Mina Jeje-Nagô, com influências yorubás) era a Rainha Nã Agontimé. "Adandozan também é retratado como incompetente – como comandante e guerreiro – e como um traidor da família real, pois teria vendido sua madrasta, a rainha Nã Agontimé, aos traficantes de escravos. Pesquisas realizadas por Pierre Verger sugerem que Nã Agontimé teria sido enviada como escrava a São Luís do Maranhão - onde foi renomeada como Maria Jesuina – e seria a fundadora da célebre Casa das Minas". Pierre Verger ainda cita: "A Casa das Minas teria sido fundada pela rainha Nã Agontime, viúva do Rei Agongló (1789-1797), vendida como escrava por Adondoza (1797-1818), que governou o Dahomey após o falecimento do pai e foi destronado pelo meio irmão, Ghezo, filho da rainha (1818-1858).

Ghezo chegou a organizar uma embaixada às Américas para procurar a sua mãe, que não foi encontrada.” A Casa das Minas cultua os Voduns dirigentes e nobres do Dahomey, inclusive Zomadonu, que é chefe da Casa da Minas, juntamente com Nochê Naé, a ancestral mítica da família Real.

- ▲ *Jeje Mahi*: Os Povos Mahi eram camponeses, tinham seu culto voltado, principalmente a Dan Gbê Sên (Bessêm, este termo significa “adorar a vida” e dangbêsên significa “serpente que adora a vida”) e aos voduns de sua família, e também aos voduns da família de Hevioso ou Kaviono, e os voduns da família de Sakpata. Voduns reais e Eguns não são cultuados. Tem influências nagôs e em seu panteão adotou-se alguns Orixás, formando a família Nagô-Vodun, formada principalmente por Ogun ou Gù, Odé, Oyá, Òsún e Yemanjá. O culto trazido pela africana conhecida como Ludovina Pessoa, natural de Mahi, iniciada para o vodun nagô Ogun, que foi escolhida pelos voduns para fundar três templos na Bahia. Ela fundou o “Zoogodo Bogun Malê Hundo”, mais conhecido como “Terreiro do Bogun”, consagrado a Hevioso e o “Zoogodo Bogun Sejá Hundê”, mais conhecido como “Kwê Sejá Hundê”, consagrado a Bessêm. O templo que seria consagrado a Azansú Sakpata não chegou a ser fundado. Dizem os antigos que o Ogun de Ludovina se chamava “Ogun Rainha” ou “Ogun da Rainha”, podendo supor que ela seria uma integrante da família real ou mesmo uma rainha do território Mahi. No Rio de Janeiro, o Kpo Dagbá é o grande representante desta nação, fundado pela africana da cidade de Aladá, Gaiaku Rosena, iniciada para o vodun Bessêm.
- ▲ *Jeje Modubi*: O Jeje Modubi tinha como representante o “Bitedô” e a chamada “Roça de Cima”, ambos liderados por Tixareme e também por Ludovina Pessoa. O que difere o Modubi do Mahi, é que no Modubi o culto a eguns é muito presente e no Jeje Mahi isso é quizila.
- ▲ *Jeje Savalu*: Com forte influência yorubá em seu culto.

Os Voduns de Jeje Mahi

Em Jeje Mahi se cultuam Voduns, cujas origens e características se assemelham aos orixás Yorubás, e alguns tiveram origem de culto dos mesmos (um exemplo é Gú que tem origem de culto do orixá Ogum). Voduns que tiveram vida terrena e que possuem sepulturas – como os reais de Dahomey – e Eguns (akútùtós) não são cultuados em Jeje Mahi. A causa disto é que Gbesén (Bessém), o dono da Nação, ser um vodum estreitamente ligado à vida e à renovação.

Os voduns do Jeje Mahi seguem uma divisão por famílias ou panteões, cujos principais são:

- ▲ Panteão da Serpente (Dan): Neste panteão agrupam-se todos os “Voduns Serpentes”, estão ligados diretamente ao movimento, a vida, a renovação e a adivinhação. Alguns voduns Dan: Gbesén, Dangbala, Áidò Wèdò, Frekwen ou Kwenkwen, Dan Ikó, Dan Xwevé, Dan Akasú, Dan Jikún ou Ojikún, Azannadó ou Zoonodó (que está ligado também a Hevioso), Aziri ou Azli.
- ▲ Panteão do Trovão (Hevioso): Neta família agrupam-se os Voduns Kavionos, ligados ao fogo, à justiça, e ao raio, e também os voduns do oceano (Tòvodum) que mantêm estreitas ligações com os Voduns Kavionos. O Panteão é liderado pelo vodum Sogbo. Os Voduns Kavionos: Sògbò, Gbadé, Akarumbé, Adeen, Kposu, Averequete, Lissá, Agbé Tayó (vodun do oceano), Djó e Agbé Hunnón (avejidá), Loko.
- ▲ Panteão da Terra (Sakpata): Neste panteão se agrupam os voduns da terra, das riquezas e das doenças, ligados a vida e a morte. Azansu é o líder do Panteão. Alguns voduns do Panteão: Azansú (Sakpata), Ewá, Parará ou Pararalibu, Avimadje, Agué, Ayizan, Naná, Agbé Gèlèdè e Abè Afefè (Avejídá). Kposu está ligado a Sakpata, embora seja de Hevioso.
- ▲ Nagô-Vodum: Esses voduns são na verdade orixás, pois são de origem nagô. Os principais são: Gú (Ogum), Odé, Oyá, Oxun, e Yemanjá. No Bogun, pode-se encontrar o culto a Logun Edé.
- ▲ Guardiões: Responsáveis pela defesa e fiscalização da casa, como Sòhòkwe, Legba e mesmo

Ogun. Legbá por suas diversas funções está ligado aos diversos panteões.

- ^ Muitas famílias menores foram absorvidas pelas maiores, assim podemos notar que Avejidá foi dividida entre Sakpata e Hevioso.
- ^ Azli Togbosi é a grande mãe das águas do Jeje Mahi e está ligada a todos os voduns, por ser considerada a mãe de muitos deles.

Fonte: Candomblé - O Mundo dos Orixás

Adaptação: Luiz L. Marins
GRUPO ORIXAS
<http://grupoorixas.wordpress.com>